الازدواجية: ذلك الباطل الذي يراد به باطل (٢)

رئيس التحرير

... ويعيبون على هذه الأمة ازدواجية اللغة، فاللغة العربية، كما يزعمون لغات شتى لا لغة واحدة.. إنها اللهجات المختلفة اختلاف الأقاليم والأقطار... فلهجة لبنان غير لهجة السودان، ولهجة المغرب غير لهجة الأردن، ولهجة العراق غير لهجة ليبيا... ابن هذا الاقليم لا يفهم لهجة ابن ذاك الإقليم، وفي هذا القطر لغة أجنبية سائدة غير لغة ذلك القطر. في الجزائر الفرنسية، في ليبيا الإيطالية، في الأردن الإنكليزية... فكيف تراهم يتفاهمون؟ إنها الإزدواجية المركبة: لهجات/ فصحى، عربية/ أجنبية تحول، كما يدعون، دون تفاهم العرب أو تقاربهم بله تحقيق وحدتهم.

إنهم ينسون أن اللغة كائن موار متحرك يتغير بتغير الزمان والمكان، يزيد وينقص، يكسب ويخسر، وليس حجراً جلموداً ثابتاً لايحول ولايزول، اللغة تخضع لعوامل النمو والفناء، الحياة والموت، شأنها شأن أي كائن حي، وهي بين هذا وتلك تلبس لبوساً مختلفة، تتبدل تبدلات مختلفة، وكلما كان البعد بين الناطقين بها أكبر، كان تبدلها أشد والأزياء التي تتزيا بها أكثر اختلافاً. لهذا، اعتبر الدارسون وجود اللهجات المختلفة سمة من سمات اللغة الممتدة واسعة الانتشار، ميزة من ميزاتها، خاصة وأنها ظاهرة قديمة قدم التاريخ، ألم يكن هناك لهجات مختلفة للغة العربية أيام الجاهلية؟ أليست لهجة قريش غير لهجة تميم؟ غطفان غير حضرموت؟ ربيعة غير حمير؟.

اليوم، وفي اللغات الأجنبية أليست هناك لهجات؟ هل يتكلم الناطقون بالإنكليزية اللغة بالطريقة نفسها والنبرة نفسها واللهجة ذاتها في كل مكان من العالم الناطق بهذه اللغة؟

المطلعون يؤكدون وبالوثائق والاثباتات أن لهجة لندن تختلف عن لهجة غلاسغو وابن ويلز ينطق بطريقة مختلفة عن ابن سكوتلندا، هذا ضمن بريطانيا، فكيف إذا قارنا بين اللهجة الأمريكية واللهجة الهندية مثلاً، اللهجة الكندية واللهجة النيوزلاندية؟ اقرأ الحوارات بالعامية التي كتبها مارك توين في أمريكا وقارنها بالحوارات العامية التي كتبها تشالز ديكنز أو ج. هـ. ويلز في بريطانيا، ستجدها تختلف عن الفصحى أولاً وتختلف كثيراً فيما بينها ثانياً.

في اللغة الفرنسية المسألة نفسها أيضاً، وثمة لهجات شتى... فلهجة باريس غير لهجة تروا، ولهجة السهول غير لهجة الجبال، والشمال غير الجنوب، والناس هناك يميزون بعضهم من لهجاتهم كما نميز نحن بعضنا من لهجاتنا ولا يجدون في ذلك عيباً، بل ربمايجدون فيه قوة ورفداً.

في اسبانيا: لهجة برشلونة غير لهجة الأندلس، لهجة مدريد غير لهجة الباسك، فكيف إذا قارنت لهجات هذه الأقاليم بلهجات الناطقين بالإسبانية في غواتيمالا أو فنزويلا أو تشيلي؟.

وهكذا، كل لغة في العالم تتميز بالانتشار والامتداد، تتعدد فيها اللهجات، تختلف النبرات وتتنوع مخارج الألفاظ وأساليب النطق. لكن هناك، هل يعيبون على لغاتهم ذلك؟ هل يعتبرونها ازدواجية تحول دون التفاهم أو التقارب؟ تشكل عامل تفرقة وتقسيم؟ تحول اللهجة إلى لغة مستقلة قائمة بذاتها، يمكن أن يكون لها حروفها المستقلة وكتابتها المستقلة كما يطالب بعض أولئك المعيبين المتخرصين؟

طبعاً، لا. كل منطق يقول: لا ... لكن الأيدي الخفية التي تحرك هذه الدمى ولغاية في نفس يعقوب، ترفض كل منطق، فتحرضهم على الاستمرار في غيهم وتدفعهم على طريق الباطل والادعاء أكثر وأكثر، حتى وصل ببعضهم الأمر للدعوة إلى إحلال الحرف اللاتيني محل الحرف العربي.... وإلى تشجيع النطق بالعامية حتى صارت في بعض المحطات الإذاعية والتلفزيونية هي «اللغة» المعتمدة واللهجة السائدة؟.

. العربية/ الأجنبية يعتبرونها ازدواجية ويعيبون على لغتنا وجود لغة ثانية تنافسها في بعض أقطار العربية... فالأجنبية لغة الثقافة ولغة التعليم ولغة الحوار أكثر الأحيان، ناسين أو متناسين أن الاستعمار الذي دق أطنابه في وطننا العربي عقوداً من السنين وقروناً أحياناً لا بد أن يترك شيئاً من آثاره، وأهم هذه الآثار: اللغة..

لقد خاض شعبنا في الجزائر، وأمتنا العربية كلها من ورائه، معركة ضارية ضد مستعمر أراد أن يقلب الحقائق ويغير الخرائط ويزور الجغرافية، ليقول ان الجزائر فرنسية وهي جزء من فرنسا وهو لم يكتف

بالقول بل عمد إلى الفعل فشرع «يفرنس» شعبنا بكامله... ترى هل تزول هذه الفرنسية بين عشية وضحاها؟ هل تمحي آثار الاستعمار بجرة قلم؟ نحن واثقون ، والزمن يثبت لنا يوماً بعد يوم، أن شعبنا العربي في كل قطر من أقطاره قادر على محو تلك الآثار وأن لغتنا العربية التي خاضت طوال قرون عديدة معارك شرسة مع لغات المستعمرين الذين مروا على هذا الوطن بمختلف أجناسهم وأصنافهم وأثبتت أنها اللغة التي لاتقهر، سيأتي يوم تقهر فيه تلك اللغات وتدحر بقايا ذلك الاستعمار بصفته الإستعمارية القديمة وليس بصفته الحضارية الثقافية.... ففي كل بلد من بلدان العالم ثمة لغات ثانية تزاحم أحياناً اللغة الأصلية وتتفوق عليها في ميادين ومجالات.... مع ذلك لايقول أحد بوجود ازدواجية ولا يبخس أحد حق لغته أو يستهين بها لوجود لغة ثانية... في النرويج، بل البلدان الاسكندنافية كلها، يتحدث الناس الانكليزية بل ويكتب بعض الكتاب بها دون لغتهم الأصلية، في كثير من بلدان أفريقيا، الفرنسية والانكليزية تسيطران، في الهند والباكستان اللغة الإنكليزية لغة رسمية شأنها شأن الهندوكية والأوردية، لكن هل كانت في يوم من الأيام عامل تفرقة وتجزئة، عيباً ينقص من قدر هذه الأمم أو يشكل حائلاً دون تقارب أقطارها أو وحدتها؟.

الأكثر من ذلك، ثمة بلدان في العالم ينطق أهلها بأكثر من لغة: في سويسرا ثلاث لغات، في جنوب أفريقيا لغات متعددة تعدد قبائلها، في الهند ثلاثمائة وستون لغة، كذلك الباكستان، روسيا... الخ. مع ذلك لم يحل اختلاف اللغات دون توحدها فلماذا نحن ولغتنا واحدة؟. صحيح أن هناك لهجات لكن هناك الفصحى... هذه اللغة التي هي مفخرة أمتنا وأحد أروع انجازاتها والتي كانت ذات يوم لغة العالم كله.. بل ظلت طوال قرون خمسة لغة الحضارة و الثقافة، الآداب

والعلوم، الاقتصاد والتجارة.. في البر والبحر... في الشرق والغرب.... يدرسونها في جامعاتهم في أوروبا... يأتون بمراجعها العلمية والطبية، الأدبية والفنية إلى مكتباتهم... فلماذا لاتعود اليوم وقد زالت عنها وطأة الاستعمار وتآمر الاستعمار؟.

الجهل، تفشي الأمية، انحسار التعليم، تباعد الناس بعضهم عن بعض، إقامة الجواجز بين الأقطار العربية، انهدام الجسور الواصلة وانقطاع الوشائج اللاحمة، كل ذلك عزز في الماضي مكانةاللهجات المحلية وأضعف الفصحى، لكن ماذا عن المستقبل ،والعالم يتحول إلى قرية صغيرة؟ ثورة العلم، ثورة التكنولوجيا، ثورة المواصلات، ألا تعمل كلها على جسر كل هوة؟ تقريب كل بعيد؟ رأب كل صدع؟ فلماذا إذن لانرى سوى النصف الفارغ من الزجاجة ؟ لماذا لانرى في انتشار التعليم وانحسار الأمية عاملاً أساسياً من عوامل ترسيخ الفصحى؟ في ثورة الاتصالات عنصراً حاسماً في إعادة اللحمة بين أجزاء الوطن العربي الكبير وتضييق الشقة بين اللهجات إلى أن يأتي يوم تسود فيه الفصحى تماماً؟ الخط البياني في تصاعد والتاريخ لايرجع إلى الوراء، وثقتنا كبيرة بلغتنا العربيةفهي قادرة على الصمود، قادرة على التحدي. إنها لغة قوية حية متجددة دائماً لاتزاحمها لغة أجنبية على أرضها ولاتصارعها لهجة محكية على البقاء أو تشكل معها ازدواجية، بل هما تتعايشان معاً وربما تتكاملان.

تيارات الفلسفة الشرقية: الفلسفة الصينية

محمـد سـليمان حسـن

- الفلسفة الصينية، مقدمات أولية:

تشكل الفلسفة الصينية، أحد تيارات الفكر الشرقي، إلى جانب الفلسفة الهندية واليابانية والفلسفة في بلاد فارس والتأملات المعرفية في الفكر العربي القديم.

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والإجتماعية. من مؤلفاته: دراسات في الفلسفة الأوروبية.

وهي في ماهيتها، الأكثر قرباً من الفكر الفلسفي المجرد، البعيد عن التصورات الميتولوجية، والتيولوجية العقيدية. على الرغم، من أننا لانعدم التصورات السابقة. إلا أنّ الفكر الشرقي في الصين، تطور إلى مرحلة بناء فكر فلسفي- عملي، أبعده عن تلك التصورات السابقة، والتي لم تستطع الفلسفات الأخرى تجاوزها بشكل كلي.

لقد حاولت الفلسفة الصينية، ومنذ البدء، إدراك أبعاد الإنسان المادية والمعنوية. مؤكدة على البعد الكوني في علاقة الانسان مع الطبيعة والماوراء، في نظرة إنسانوية. بحيث، كانت الممارسة الانسانية هي الأساس في هذه العلاقة، والتي انعكست في نظم أخلاقية ومعرفية أكثر رقياً وعملية.

فالفلسفة الصينية ترتبط أساساً بالواقع الاجتماعي وله: فالأخلاق والممارسة الأخلاقية الاجتماعية، هي، الناظم الأساسي للعلاقة بين الانسان والماوراء. فيصبح الماوراء المحمول لموضوع هو الإنسان. وحتى من خلال الميتولوجية والتيولوجيا، في الارتكاسات المعرفية العملية على المستوى الشعبي، كانت الحوامل المعرفية تقوم على ماهية غائية، توطنت في نزعات صوفية اجتماعية. فـ«لاوتسو Lao- Tso» الزاهد المتصوف. لايغيب عن حياة الشعب الصيني. بل يعيش بشكل دائم بين جنباته. «فقد عرف هذا الشعب، كيف يحول الخرافة إلى حكمة اجتماعية وسياسية حقيقية. وإلى سحر للطبيعة والأعداد... فالكل يتجه نحو تنوع الصنعة»[١]. إن التناقض في الكون، وهو هنا تناقض توافقي، هو الطريق إلى النظام الماهوي المتمتع بالقدرة على التطور في صيرورة قانونية. «فالين yin واليانغ yang رمزا التناقض والاشتراك بين الذكر والأنثى. يرمزان بتشابكهما في الصورة الكهانية إلى التاو Tao، الذي هو بداهة، النظام والكلية»[٢]. ومثل هذا التصور هو الناظم الكلي للعلاقة بين الإنسان والإنسان، وبينه وبين الطبيعة والماوراء.

كما أن «الين واليانغ، في تناغمهما، هما رمز الوحدة الكلية. وهما، العودة الكاملة إلى وحدة المبدأ»[٣]. وهو هنا، مبدأ التناقضات في العالم الكلي.

إن هذا الناظم الكوني بين «الين واليانغ» والمفضي إلى «التاو» هو الغاية الأساسية في حياة الإنسان. «وعي كلي يوضع موضع التنفيذ، دون أن يعاني من غيبية الخيال»[١٤].

لقد جمعت الفلسفة الصينية بين الواقعية والمثالية، القائمة على أسس أخلاقية قويمة، ونظام اجتماعي، يرتكز على هذه الفلسفة الأخلاقية كتطبيق عملي له[٥].

بالتالي، نستطيع القول: أن الصين شهدت أقدم الفلسفات الإنسانية اللادينية. منذ آلاف السنين. وأول آثارها يعود إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد. في كتاب «التغيرات». كما شهدت الصين فترات ازدهار للفكر الفلسفي وفترات انحطاط. وكان القرنان السادس والخامس قبل الميلاد، مرحلة تفتح العبقريات الفلسفية. ومن أهم فلاسفة الصين «كونفوشيوس» و«مودي» و«يانغ جو». أما الارتكاس المعتقدي الديني فقد ظهر في تنوعات ارتسمت على النحو التالي: عبادة السماء والعظماء. الديانة الدوّية نسبة إلى (لو- دزه). والبوذية الوافدة من الهند[٦].

تيارات الفلسفة الصينية:

إن دراستنا للفلسفة الصينية في مرحلة ماقبل الميلاد، تنطلق من عدة تحديدات هي:

١- التحقيب الزمني التاريخي للفلسفة الصينية، مع محاولة البقاء في الحقبة الزمنية ماقبل الميلادية.

٢- الأخذ بعين الاعتبار التقسيمات المدرسية والتيارات الفلسفية التي سادت في تلك الفترة.

٣- التقسيم المعرفي الفلسفي لموضوعات الفلسفة الصينية.

١- البدايات، الفلسفة قبل التاوية: قدمت لنا الدراسات التاريخية والأدبية، البديات الأولى في الفكر الفلسفي. متساوقة مع نصوص الأدب الميتولوجي، والتاريخ البطولي للشعب الصيني القديم. فظهرت أسماء عدة في مجال الفكر الفلسفي، ممن قدم تصورات فلسفية أولى اتسمت في معظمها بتصورات ميتولوجية قديمة.

في الوثيقة الأدبية / إي- جنج- كتاب التغيرات/ تقول الأسطورة: أن مؤلف هذا الكتاب هو / ون وانج/، أحد مؤسسي أسرة / جو/. وأن أبسط مبادئه مستمدة من الفيلسوف / فو-شي/ الذي عاش قبله بزمن طويل. وأنه اخترع / الجوات/ [٧] الثمانية، أو / التثاليث/ [٨] الرمزية، التي ترى تطابق علوم ماوراء الطبيعة على قوانين الطبيعة وعناصرها. وأن كل واحد من هذه التثاليث، يتألف من ثلاثة خطوط، بعضها متصل يمثل عنصر الذكورة (اليانغ Yang)، وبعضها منفصل يمثل عنصر الأنوثة (الين Yan)» [٩].

ويبقى الفكر الصيني في بداياته، حبيس المصادر التاريخية، التي لم تقدم لنا، إلا القليل النادر، ولم تشهد الصين أشارة فلسفية قبل القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

وقد تميز الفكر الفلسفي في الصين، في بداياته، بالنزوع إلى الشمولية، وحرية التفكير لدى فئات المجتمع كافة. فلم يقتصر التفكير الفلسفي على طبقة أو فئة بعينها، بل تجاوز ذلك إلى الوسط الشعبي، تحت تأثير المشاعية الاجتماعية والاقتصادية لتلك الفترة. والحروب التي سادت، وشكلت حالة من عدم الانضباط، وسيادة مفهوم النقد للوضع القائم، وتشير النصوص التاريخية. أن / كونفوشيوس/ الفيلسوف الكبير نفسه، قام بالحكم بالإعدام على موظف صيني متمرد بحجة أنه «كان في وسعه أن يجمع حوله طائفة كبيرة من الرجال، وأن يجعل العناد صفة خليقة بالأكبار والاجلال، وأن سفسطة فيها من المعارضة والمعاندة مايمكنها من الوقوف في وجه الأحكام الحقة المعترف فيها من الناس» [١٠].

وأشهر هؤلاء المتمردين العقلانيين، هو، (تنج شي) الذي أعدمه (دون جنج) في شباب كونفوشيوس. ويقول النص التاريخي: أن «تنج شي» هذا، كان يعلم النظريات القائلة: إن الحق والباطل أمران نسبيان، ويؤيد هذه الآراء بحجج لا آخر لها»[١١].

ووضع (تنج شي) قانوناً للعقوبات تبين أنه أرقى مما تطبقة حكومة «جنج»، معارضاً السلطة، فأمرت بقطع رأسه[١٢].

ويعتبر الفيلسوف الصيني (شي يو) أول فيلسوف قدم نظرية فلسفية متكاملة حول الطبيعة والانسان. وتعود ولادته إلى القرن الثامن قبل الميلاد. في عهد الملك / يوو/ من أسرة / تجوو/.

وقد قدم نظرية فلسفية تتجاوز في ماهيتها، النص الميتولوجي، نحو تجريد عقلاني أكثر دقة ومنطقية. ويفترض / شي يو/ أن الكون يتكون من عناصر خمسة[١٤] هي الأساس في وجوده، ونمائه وتطوره، وهي: التراب، النار، الماء، المعدن، الخشب.

ويرى / شي يو/ أن العالم يتكون بطريقة الأحياء الطبيعي. ففعاليات (خواص) التكوين تتشابه مع فعاليات الخلق الطبيعاني (الخلق المادي). من وجود بالقوة كنواة أولى (خاصة أولى) إلى عناصر إحياء، ومن ثم نمو وحركة فتكامل. وهذه هي طريقة التماهي بالتركيب (تداخل العناصر وتفاعلها).

ويورد / جوزيف نيدهام/ ، نص / شي يو/ على النحو التالي: «عندما يستقر تشيء العناصر، يكون التكاثف، هذا التكاثف يكتسب روحاً. بعد أن تحرر الروح تهبط (تولد)، وبعد أن تولد تصبح ثابتة (تامة في اجزائها). وبعد أن تغدو ثابتة تكتسب قوة- ومع القوة يأتي التذهن. ومع التذهن يأتي النمو، والنمو يقود إلى القوام التام. وبالقوام التام تكون انساناً بحق».

ومن هذه العناصر تتكون الأشياء (الموجودات)، من الإنسان إلى الحيوان والنبات فالجماد. فللعناصر خواصها. ومن تركيب هذه الخواص تنشأ الموجودات في تنوعاتها اللامتناهية. أما هذه الخواص فهي:

العنصر	الخواص	التكوين	الإحساس
الماء	انسياب، مطر، هبوط	سيولة، فيوضة، ذوبان	ملوحة
النار	تسخين، احراق، صعود	حرارة، احتراق	حرارة
الخشب	قبول الصورة بقبول القطع والجز	صلابة فيها مطاوعة	حموضة
المعدن	قبول الصورة بالصب سائلاً	قابلية تبديل الصورة باعادة الصهر والصب	اللذوعة
الأرض	التراب، الانتاج، الأكل	التغذية	الحلاوة

بعد فلسفة العناصر الخمسة، يأتي القبتاويون(١٥). وهم مجموعة من المنجمين والحوليين. ظهروا في اسرة / تجو/ القرن ١١-٧ق.م وهم سلف / لاوتسه/ . وبقيت أفكارهم دون معرفة، إلا إشارات قليلة، لأنهم لم يدونوها. وكانوا أميل إلى الذهنية الفلسفية من الذهنية الميثولوجية(١٦).

٢- فلسفة التاو الصينية: تنسب المدرسة / تاوجيا/ إلى الفيلسوف الصيني لاوتسه. والاسم الأصلي له لي تان. وهو معاصر أسبق للفيلسوف الصيني كونفوشيوس.

والتاوية مدرسة عريقة، في تاريخ الفكر الصيني، مازالت حتى الآن، مثار جدل في تحديد تزمنها التاريخي، وبداياتها، والتيارات التي انضوت تحتها. وعلى العموم، يضع العلامة الباحث فونغ يولان، ثلاثة أطوار للتاوية في حقب زمنية ملتبسة التحديد، وهي:(١٧)

- طور الهروب من الناس واعتزالهم في الجبال والغابات، على طريقة النساك، خلاصاً من شرور الدنيا، كما ترد عند الفيلسوف التاوي ياوتشو.

- طور الفيلسوف لاوتسه الذي استظهر فيه النواميس الحاكمة في الأشياء، بوصفها ثابتة، والأشياء، بوصفها متغيرة.

- في الطور الثالث يدعو الفيلسوف التاوي تشوانغ تسي إلى نسيان التمييز والفوارق بين الأشياء والناس بما في ذلك الموت والحياة.

ثم بعد ذلك، مرت الفلسفة التاوية بمراحل عدة، حيث أضيف إليها طوران آخران، هما(١٨)

- مرحلة الفيلسوف التاوي كوو شيانغ في القرن الثالث الميلادي.

- طور الانقسام في التاوية، إلى تاوية فلسفية تاوجيا وتاوية دينية تاوجياو.

أما فلاسفة التاو على مر العصور فهم:

١- ياوتشو، المحقب زمنياً بين القرن ٥-٣ق. م وهو أول فلاسفة التاو.

٢- الفيلسوف التاوي لاوتسه ٥٥٠ق.م.

٣- الفيلسوف التاوي ليه تسه ٤٥٠- ٣٥٠ق. م.

٤- الفيلسوف التاوي لييه تسه ٤٤٠- ٣٧٠ق. م.

٥- الفيلسوف التاوي تشوانغ تسه ٣٦٩- ٢٨٦ق. م.

٦- كوو شيانغ، القرن الثالث قبل الميلاد.

٧- هو اي نان تسه ١٢٢ق. م. وهو نفسه الأمير الهاني ليوان.

أما الفلسفة التاوية، فقد تناولت المشكلات برمتها، عبر انساقها المتعددة. انطلاقاً من تحديد للتاو، ومرتسمات له، في النسق الطبيعاني، ثم تطبيقات في النسق الإجتماعي والإنساني - الفردي. مع تحديدات أكثر دقة للمرتسمات العملية التاوية في الأخلاق والسياسة والقانون. وهنا، لن ندخل في تحديدات ماورائية، لأنها ليست موجودة في التاوية.

لقد كان لمصطلح التاو القوة الكافية لطبع هذه المدرسة بطابعه العام والكلي. وظل المنطلق لتحديد صيغة هذه الفلسفة. فما هو التاو؟

التاو، اصطلاح شائع الاستعمال لدى فلاسفة الصين. وهو يعني «الدرب» أو «المبدأ». ويمكن تفسيره بمعنى «القانون» أو «الناموس». والتاو

في التاوية، داخل الوجود لاخارجه. أي، لامفارق ميتافيزيقي مطلق في التاوية.

ويحدده (لاوتسه) باعتباره المبدأ القائم بذاته، أصل الوجود ومبدأه ومكمن فعله. منه تنطلق الأشياء وإليه تعود. هو غير القابل للتحديد أو التعيين أو الوصف، رغم وجوده. يقول (لاوتسه)[١٩]: مظلم، محير، عسير الوصف.

أما (تشوانغ تسه) فيحدد التاو، باطلاق صفة التداخل بين المرئي واللامرئي، بين المجرد والمحسوس، بين الفعل والانفعال، فهو المرئي دون رؤية، وفي المحسوس بلا وجود مادي، وهو الفاعل دون تأثر. يقول (تشوانغ تسه)[٢٠]: «للتاو دافع ودليل، ولكن لافعل له ولاصيغة، هو ممكن الارسال غير ممكن الاستلام، ممكن التحقق غير ممكن الرؤية».

وإذا كان التاو هو كل ماقيل سابقاً، فكيف تعرف أن الفعل هو التاو؟ أي، كيف نحدد بداية التاو؟

يذهب فلاسفة التاو مشارب متعددة في هذا الاتجاه:

أما (لاوتان) فيذهب إلى تجريد التاو من الأسماء والصفات، فيشبهه قائلاً: [٢١] «بداية كل الأشياء، بداية البدايات، وهو ليس شيئاً، وإنما بداية الأشياء». ثم يقول: [٢٢] «يبدو أنه كان قبل المهيمن». والمهيمن في الفلسفة الصينية، هو شيوع المادة. فهل هو حركة المادة؟ أم الوجود بالقوة، قوة النماء بوجود الوسط الطبيعاني المادي؟

أما التاوي (هو اي نان)، فيشير إلى بدايته قائلاً[٢٣]: «إن التاو مبدأ في داخل الطبيعة يفعل فيها بالمباشرة والملامسة... ومن هنا ليست الاستجابة التلقائية في ذات التاو، بل في الاتجاه الذاتي إلى الحركة من خلال المبدأ». وبالتالي، فإن التغير لايلغي التاو، المبدأ الثابت. فهو المحرك الذي يدفع بالأشياء إلى التغير مع بقائه فيها.

أما (تشوانغ تسه) فيذهب بالتاو إلى نقطة التحديد المادي. بنزع صفة

التجريد عنه قائلاً: (٢٤) «في البدء كان ثمة كائن فرد، ليس عاقلاً، بل قانوناً قدرياً، ليس روحياً، بل مادياً. لايدرك بفضل ضآلته، ومنه اشتقت جميع الموجودات».

حيال ماقدمناه سابقاً من تعريف للتاو وتحديداً له. نتساءل. كيف تكون العالم من خلال التاو؟ وبالتالي، كيف تشكل العالم الطبيعاني؟ وهنا يدخل التاويون في فلسفة الطبيعة.

ينطلق التاويون من وجهة نظر ميثولوجية، تكتسب تذهناً معرفياً في التحديد. ترى **بداية العالم** في العماء أو السديم الأول. وتحدد هذا اللامحدود في التشكل المادي. أي العماء التاوي، بأنه «ليس نسبياً»[٢٥]. يتحدد وجوده في كونه متشكلاً. أي أن العماء مطلق، يشمل الكل في لاتناهيه. أما تناهيه فيأخذ وجوده من تشكله. أي حيازة الصورة في المادة.

أما التشكل. وهو بداية الفعل للتاو. فيرى «ليه تسه» أنه يتم بأربع مراحل هي[٢٦]:

- مرحلة القفزة الكبرى، وهي تسبق ظهور المادة العماء، وتتصل بالكائن اللامتناهي.
- الأصل الأكبر. مرحلة المادة العماء «اللطيفة».
- البداية الكبرى. مرحلة المادة الملموسة.
- التدفق الأكبر. مرحلة المادة اللدنة «الجواهر العينية»، الكائنات المادية الحقيقية.
- من المادة الأفضل مزاجاً، المتبقية في الخلاء الوسيط يكون الإنسان.

والعلاقة بين هذه المراحل، علاقة انبثاق. أي ولادة. بمعنى الفيض. فمن الأول يفيض الثاني. وهكذا. وبالتالي، فإن المراحل الأربع، متداخلة كعلاقة الكل بأجزائه.

بعد ذلك يحصل التغير (صيرورة) على الأرض. يقول (ليه تسه)[٢٧]: «الأرض أصل كل الأشياء، جذر كل الحياة». فما هو موجود

على الأرض من الأرض. لامن خارجها. فالتشكل المادي للأشياء من ذات الأشياء، لابفعل خارج عن الجذر المادي الأساس (التاو).

أما **مادة التشكل** فهي: الماء. ولماذا الماء؟ يجيب (ليه تسه)[٢٨]: «لأن له سجية الاعتدال والسرعة واللاطعم واللون الأبيض. فهو المستوى المعياري للأشياء. والقاسم المشترك لكل الحياة».

وكيف **تتكون** الأشياء من الماء؟ يقول (ليه تسه)[٢٩]: «الكائنات البشرية تتكون من الماء: جوهر الرجل والمرأة. يتحدان ويفيض الماء ليصوغ شكلاً جديداً. ولكن بعد أن يكون قد تخثر وتصلب، حيث ينشأ الكائن ذو الفتحات التسع والأعضاء الخمسة»[٣٠].

ومن **تداخل الأشياء**، تحصل الوحدة فيها. يقول (تشوانغ تسه)[٣١]: «إن كل شيء، هو بعض شيء، ليس من شيء لايكون **بعضاً** لشيء، فيتساوى لديه البدء والمنتهى، حتى ليفقد القدرة على تمييز الأشياء. أي نسبية الأشياء».

ولكن. ما العلاقة بين الأرض بما عليها والكون؟ إن **الأرض** ليست إلا جزءاً من **الكون**. وهي بالتالي وحدة مع الكل. يقول (كوشيانغ)[٣٢]: «السماء والأرض، وأنا، جئنا إلى الوجود معاً، وكل الأشياء معي واحدة».

أما وحدة الوجود فتعني المطلق داخل النسبي، والتاو داخل المادة، المتغير داخل الثابت. يقول (كوشيانغ)[٣٣]: «أنه هنا في هذا النمل، في الأدغال، في الآجر والقرميد. . . وفي الروث أيضاً».

ويخلص (شيانغ) من المطلق إلى القول[٣٤]: «من هنا ليس من خالق، ولاشيء ينتج شيئاً، كل شيء ينتج نفسه ولاينتج من الغير. هذا هو النهج السوي للكون».

فما دام التاو موجوداً في كل شيء، فكل شيء يخلق نفسه. يقول (شيانغ)[٣٥]: «إن القول بأن أيَّ شيء ينبثق عن التاو، يعني أنه ينبثق من نفسه».

من هنا نستنتج . أن الخلق أو التشييء أو التكوين، مادي . والتاو مرادف للاشيء . وهو - التاو- ليس إلهاً أو خالقاً فوق الأشياء . بل هو المبدأ الكائن في الأشياء .

بعد دراستنا للفلسفة التاوية في الطبيعة، ندخل عالم التاو في المجتمع . ومنه إلى تحديدات أولية حول المجتمع والإنسان والأخلاق والدولة والقانون .

نلج الفلسفة الإجتماعية للتاوية من مقولة السلب المطلق . فإذا كانت التاوية لم تحدد التاو بالأشياء . وجعلته ذلك اللامتناهي الشامل والفاعل والمكون لكل الأشياء . فهي تنطلق بالفلسفةالإجتماعية من حالة السلب المطلق في الفعل حيال الإنسان . حيث يدخل الإنسان السلب المطلق حيال نفسه ومجتمعه . أي حالة اللافعل .

والخلاف بين تاو الطبيعة وتاو المجتمع، أن التاو في الطبيعة يأخذ وجوده من ماهية العالم . أما التاو في المجتمع فيأخذ وجوده من ماهية الإنسان .

يقول (لاوتسه) في حالة السلب المطلق للتاو الإجتماعي[٣٦] : «العشرة آلاف شيء تعلو وتهبط ، بلا توقف، تخلق ولكن لاتمتلك . تشتغل لاحسابها، تنجز العمل ثم تنساه . ومن هنا فهي تدوم إلى الأبد» .

ومن حالة اللافعل هذه، يصل المرء إلى التاو . إذ في **الحكيم** يبلغ التاو أقصى تجلياته . . بتحقيق ماهية السلب المطلق . يقول (لاوتسه)[٣٧]: «تخلوا عن الحكمة . تخلصوا من الفطنة، يسعد بكم الناس أكثر مئة مرة» .

ولكي يصل الإنسان إلى التاو، يجب أن يمر بمرحلة الحكيم . ومن هنا تقر التاوية **بالتعليم** . يقول (تشوانغ تسه) : «كل كائن يؤلف بطريقته الخاصة جبلته الخاصة . . . والاتحاد مع المبدأ الأول، الفراغ العظيم، الكل العظيم» .

ومن هذا المبدأ البسيط للتاو الذي يحدد ماهية الإنسان، تنطلق التاوية للحديث عن **الدولة** . وهنا، يدعو (تشوانغ تسه) إلى[٣٨]: «ترك الناس

للطبيعة، وتحريرهم من الخوف. أي من القمع، سياسياً وأخلاقياً». بل تجاوز ذلك إلى إلغاء الدولة عندما قال: «إذا لم يدنس الناس جبلتهم، ولزموا جانب الـ (تي)[٣٩] فهل من حاجة إلى الحكومة؟».

ويقدم لنا التاوي ليو آن صورة عن الدولة التاوية بقوله[٤٠]: «دخل القدماء في حكم التاو: الرغبة منضبطة والعاطفة مسيطر عليها، فلم تسقط الروح في الغربة. استمدوا الراحة من سكون الخلق، فلم يزعجهم تأثير المذنبات ولاذيل بنات نعش... خلال هذه الحقبة كان الناس في حالة من البساطة التامة، يأكلون ويتنزهون، يمتعون بطونهم ويتمتعون. ينعمون معاً في بركات السماء ويأكلون من ثمرات الأرض، لايتشاحنون ولايتنابذون، ولايتنازعون على الحق والباطل.. وفي أيديهم السلام والوفرة».

والتاويون يكرهون الحرب حتى لو أدى إلى النصر. فالنصر والمأتم لديهم سواء. وذلك يعود إلى أن المستفيد من الحرب هم **الحكام فقط**. أما الخاسر الوحيد فهو الشعب.

وهم يرفضون العقوبات وينبذونها. يقول (لاوتسه)[٤١]: «المعايير الضيقة والعقوبات الغليظة ليست أدوات ملائمة للمستبد ولا للملك».

والمجتمع الذي تدعو إليه التاوية، هو الذي يتمتع بالخصائص الخمس التالية[٤٢] «مقدار معتدل من السكان، شعب غير متعلم، سلم دائم، عزلة دائمة عن العالم، لامرتفقات حضارية».

بعد تقديمنا لوجهة نظر التاوية في فلسفة الطبيعة والمجتمع. في حالتي التاو الطبيعي اللامتناهي، والسلب المطلق في التاو الإجتماعي. نستطيع أن نستنتج تلك النظرة الميثولوجية والصوفية البدئية، المتشكلة في صلب النظرية التاوية. فالتاوية في صميمها ترتكس الى الموروث المعرفي القديم المتشكل في البدايات الميثولوجية، المتشكلة من المجتمع الزراعي الريفي، والمشاعية البدائية. والمتكون معرفياً من حالة التماهي بين الإنسان والطبيعة عبر مبدأ التاو الميثولوجي غير المحدد. ومن هنا، فقد انتشرت التاوية بقوة في الوسط

الشعبي. وكونت تاوية دينية لعبت دوراً كبيراً في حالة العصيان ضد الدولة الصينية في ذلك الزمن. وكان نقطة الانطلاق لظهور الكونفوشية على انقاض التاوية وخلافها مع الدولة والوسط الطبقي الإجتماعي البرجوازي.

٣ - **الفلسفة الكونفوشية**: تعتبر المدرسة الكونفوشية الى جانب المدرسة التاوية، الدعامة الثانية في الفلسفة الصينية القديمة. والتي مازالت تتمتع بقسط وافر من احترام الشعب الصيني، على الرغم من التغيرات الفلسفية العاصفة، التي وقعت في تاريخ هذا الفكر. فقد ظل كونفوشيوس، زعيم حكماء الصين، ورجل الأخلاق والمجتمع والسياسة.

الاسم الحقيقي لكونفوشيوس (كونج- فو- دزه) أو (كونج) المعلم. ولد في مدينة (تشو- فو)عام ٥٥١ق.م. وتوفي عن اثنين وسبعين عاماً عام ٤٧٩ق.م. من عائلة ارستقراطية. توفي وهو في الثالثة من عمره. دَرَس شرائع الحكمة الصينية وموروثات الأمة القديمة. وفي الثلاثين من عمره، أسس مدرسة فلسفية، وأصبح له تلاميذه ومريدوه. شغل في حياته عدة مناصب حكومية، من أهمها، وزير للعدل، في دويلة / لو/ مقاطعة شاندونغ الحالية. ثم غادرها لأسباب سياسية. عاش في مرحلة اضطراب سياسي واجتماعي للصين. في فترة الدويلات المتحاربة، وكان المجتمع يعصف به نظام التغيير، من المجتمع المشاعي العبودي إلى المجتمع الاقطاعي. تنقل مدة ١٣ عاماً من دويلة لأخرى ساعياً لنشر آرائه السياسية والأخلاقية. عاد إلى مسقط رأسه في الستينات، وافتتح له مدرسة شعبية. متحدياً نظام التعليم الطبقي الخاص بأبناء النبلاء. أما موضوعات تعليمه فقد حددها بستة موضوعات: السياسة، الموسيقى، الرماية، قيادة المركبات، الخط، والرياضيات. كان عدد تلاميذه ٣٠٠٠ تلميذ، امتاز منهم ٧٢ بالتفوق[٤٣]

أما تلامذة كونفوشيوس، وهم المؤسسون للفلسفة الكونفوشية من بعده إذ انقسمت مدرسته إلى ثمانية فروع مستقلة. وبرز من تلامذته في

تاريخ الفلسفة الصينية كلٌ من : (منشيوس) في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد . و(هسون تسه) في النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد(٤٤).

أما مؤلفات كونفوشيوس، فقد جمعها تلامذته، ووضعوها فيما سمي (المنتخبات). وترجم بعضها إلى اللغة الانكليزية. وقد ضمت(٤٥):

١- اللي- جنج : سجل المراسم. وفيه القواعد القديمة لآداب اللياقة التي لابد منها لتكوين الأخلاق ونضجها واستقرارها.

٢- الإي- جنج : كتاب التغيرات، وفيه دراسات عن ماوراء الطبيعة.

٣- الشي- جنج : كتاب الأناشيد. شرح فيه كنه الحياة البشرية ومبادىء الأخلاق الفاضلة.

٤- التشيو- شيو : حوليات الربيع والخريف. سجل فيه أهم أحداث مملكة (لو) موطنه الأصلي.

٥- الشو- جنج : كتاب التاريخ. ضمنه حكم الملوك والأولين من الحوادث التي تسمو بها الأخلاق.

يضيف الصينيون إلى ذلك (الشوءات) أو (الكتب) الفلسفية الأربعة، لفلاسفة صينيين، فيصبح المجموع تسعة. وهي:(٤٦)

١- كتاب (لون يو) أو الأحاديث والمحاورات.

٢- كتاب (الداشو) أو التعليم الأكبر.

٣- كتاب (جونج يونج) أو عقيدة الوسط.

٤- كتاب (منشيس) الفيلسوف الصيني.

لقد تمحورت قضايا المدرسة الكونفوشية في أمرين اثنين هما: الأخلاق والسياسة. وماعدا ذلك، لم يتجاوز الآراء البسيطة، التي لاتشكل نظرية فلسفية، وبخاصة في مجال التطبيق العملي. فقد كانت المدرسة الكونفوشية، تطرح تعاليماً فلسفية تتمحور حول الأخلاق البشرية، الفردية

منها والإجتماعية، والنظرية السياسية لدولة مثلى، يحقق فيها المجتمع وجوده عبر تشكيله الأخلاقي.

فلسفة كونفوشيوس: لقد قدمت الفلسفة التاوية السابقة والمعاصرة لكونفوشيوس، تصورات عدة في مجال الميتافيزيقا، والسلب المطلق للشخصية الإنسانية. ولعبت دوراً هاماً الى جانب الوضع السياسي والإجتماعي في ذلك العصر. عصر كونفوشيوس (الدويلات المتحاربة) في خلق الشخصية الإنسانية المهزومة، والملتجئة إلى حماية خارجية، تستمد وجودها وأمنها، من موقف ميتافيزيقي، خارج نطاق الفعالية البشرية، المنتجة لوجودها اجتماعياً ومعرفياً. جاءت فلسفة كونفوشيوس رداً على التاوية في بعض طروحاتها، وبخاصة الميتافيزيقا، التي لم يعمل فيها كونفوشيوس، لكنه أبدى رأيه رافضاً إياها، ومحولاً النظر إلى نظرية فلسفية أخلاقية وسياسية، تقدم توجهاً اجتماعياً معرفياً جديداً، للخروج من الأزمة.

في مجال الميتافيزيقا (الماوراء)، لم يكن كونفوشيوس يؤمن بوجود كائنات خارقة تهيمن على الحياة الإنسانية. وبخاصة الأشباح والأرواح، مما كان سائداً في زمنه. وكان يرى في وجهة نظر وسطية، أنه يكفي أن نظهر لها الاحترام، بعيداً عنها. وفي سؤال وجّه إليه، حول إمكانية وجود (آلهة) أرواح. أجاب كونفوشيوس بـ(نعم ولا). وقال للسائل: إنك عندما تحس بوجود (آلهة) وأنت تقدم لها القرابين فهي موجودة. ولكن ماذا لو لم تكن تحس بوجودها؟[٤٧]. وهو في جوابه، يؤكد على وجهة النظر الشخصية، ولايعممها كقانون اجتماعي، محل التطبيق في الحياة الإجتماعية. ولما سأله تلميذه (جي لو) عن خدمة أرواح الموتى، أجابه كونفوشيوس: «إذا لم تقدر على خدمة البشر، فكيف تخدم الأرواح؟»[٤٨].

إن كونفوشيوس لم يكن تحت ضغوطات شعبية إيمانية ليقوى على رفض الميتافيزيقا (الماوراء). لكنه لم يكن يقتنع بها. وكان جلّ همه ينصب

على النظر الواقعي للحياة. ولتجاوز الماوراء. يقرر كونفوشيوس في البحث الفلسفي، أنه يجب على النوابغ من البشر احترام ثلاثة أمور: إرادة السماء وعظام الناس وتعاليم الحكماء. وقال: إن هذا يتطلب وقتاً ليفهمه الناس. وإن المرء لايفهم إرادة السماء، إلا خلال التجربة بعد سن الخمسين(٤٩).

وفي حقيقة الأمر. فإن كونفوشيوس رفض الميتافيزيقا الشعبية، ليحل محلها تصوراً مطلقاً في مجال الأخلاق والسياسة، يوازي في مكانته (الآلهة). فكل مافعله، أنه أحل الآلهة في نفوس الصفوة من الناس. وهذا ماستؤكده طروحاته الفلسفية في نظرية الرجل الأعلى والحاكم المثالي.

في مجال الأخلاق، وهو الهم الأكبر والأساس في فلسفته، فقد انقسمت آراؤه في الأخلاق بين: الأخلاق الفردية والأخلاق الإجتماعية. الأولى هي المؤسس ونقطة الانطلاق نحو أخلاق اجتماعية مثلى لنظام سياسي أمثل.

لقد انصبت جهود كونفوشيوس في الأخلاق على الإيمان بفوارق فطرية في الجبلة البشرية. فالناس يولدون وهم يحملون سمات الفيزيولوجي والخلقي. ولايحصل التماثل والتكافؤ لديه إلا بالتربية، التي تشكل الشخصية الإنسانية. وكان يرى أن الإيمان بالخير كمثال أعلى، والعمل على تحقيقه في الحياة، هو المثال لتلاقي البشر وتآلفهم. فالخير هو منطلق كونفوشيوسي ومن بعده تلامذته وإن اختلفت الرؤية. ولفعل ذلك ينطلق كونفوشيوس للمرتسم الإجتماعي. فهو يدعو الفرد لمحبة والديه واحترامهم. وأن يعطف على أشقائه، وأن يكون كريماً متفاهماً مع كل إنسان. ومقابلة الخطيئة بالفضيلة. واحترام الأسلاف من الأمة، ومن تعاليمه المشهورة: «لاتفعل للآخرين مالاتحبه لنفسك»(٥٠).

من هذه النقطة، دفع كونفوشيوس نفسه لرسم نظرية اجتماعية سياسية مثلى في الأخلاق. يقول كونفوشيوس في كتاب (الداشوه= التعليم الأكبر): «إن القدامى الذين أرادوا أن ينشروا أرقى الفضائل في أنحاء

الامبراطورية قد بدؤوا بتنظيم ولاياتهم أحسن تنظيم. ولما أرادوا أن يحسنوا تنظيم ولاياتهم بدؤوا بتنظيم أسرهم. ولما بدؤوا تنظيم أسرهم، بدؤوا بتهذيب نفوسهم. ولما أرادوا أن يهذبوا أنفسهم، بدؤوا بتطهير قلوبهم. ولما أرادوا تطهير قلوبهم، عملوا أولاً على أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم. ولما أرادوا أن يكونوا مخلصين في تفكيرهم، بدؤوا بتوسيع دائرة معارفهم إلى أبعد حد مستطاع. وهذا التوسع في المعارف لايكون إلا بالبحث عن حقائق الأشياء. فلما بحثوا عن حقائق الأشياء أصبح علمهم كاملاً. ولما كمل عملهم خلصت أفكارهم. فلما خلصت أفكارهم تطهرت قلوبهم. ولما تطهرت قلوبهم، تهذبت نفوسهم، ولما تهذبت نفوسهم، انتظمت شؤون أسرهم. ولما انتظمت شؤون أسرهم، صلح حكم ولاياتهم. ولما صلح حكم ولاياتهم، أضحت الامبراطورية كلها هادئة سعيدة[٥١]». هذه هي نظرية كونفوشيوس في الحياة المثلى، والمخرج من مأزق الحياة الإنسانية البائسة في نظره.

ولما كان الفرد هو المنطلق في التشكيل الأخلاقي والإجتماعي والسياسي لدى كونفوشيوس فما هي خاصة هذا الفرد. وماهي ماهية تكوينه الفردي والإجتماعي والسياسي؟. يجيب كونفوشيوس أنه «الرجل الأعلى». أي، ذاك الذي بالقول والفعل، يسمو على الجميع. ويمكن للجميع أن يسمو بقدر سموه.

وفي سؤال موجه إليه من تلميذه (تزه- لو) ما الذي يكون الرجل الأعلى. أجابه كونفوشيوس: «أن يثقف نفسه بعناية ممزوجة بالاحترام. والرجل المثالي هو الذي تجتمع فيه الفلسفة والقداسة، فيتكون منهما الحكيم... والإنسان الكامل الأسمى يتكون من فضائل ثلاث، هي: الذكاء والشجاعة وحب الخير... الرجل الأعلى يخشى ألا يصل إلى الحقيقة، وهو لايخشى أن يصيبه الفقر... وهو واسع الفكر، غير متشيع إلى فئة... وهو يحرص على ألا يكون فيما يقوله شيء غير صحيح». وهو

ذو خلق وذكاء . . فإذا غلبت فيه الصفات الجسمية على ثقافته وتهذيبه كان صلفاً. وإذا غلبت فيه الثقافة والتهذيب تمثلت فيه أخلاق الكتبة. أما إذا تساوت فيه صفات الجسم والثقافة والتهذيب وامتزجت هذه بتلك، كان لنا منه الرجل الكامل الفضيلة . . . فالذكاء هو الذهن الذي يضع قدميه على الأرض . . . وليس الاخلاص الكامل هو مايميز الرجل الأعلى . . . إنه يعمل قبل أن يتكلم، ثم يتكلم بعدئذ وفق ماعمل . . . إن الذي يبحث عنه الرجل الأعلى هو مافي نفسه، أما الرجل المنحط فيبحث عما في غيره . . . الرجل الأعلى يحزنه نقص كفايته، ولايحزنه . . ألا يعرفه الناس . . والقاعدة الأساس في المعاملة أن تقوم على العطف الفياض على الناس جميعاً»[٥٢].

بعد هذا التقديم، ماذا أبقى كونفوشيوس من صفات الآلهة لم يضعه في الرجل الأعلى. لقد كان كونفوشيوس أول من أنزل الآلهة من السماء إلى الأرض. لا لتحكم البشر بشكل مباشر بل لتحكمهم عبر حكامها وفلاسفتها. وهذا ماستورده النظرية السياسية لكونفوشيوس.

وفي مجال السياسة يؤكد كونفوشيوس على العلاقة التراتبية انطلاقاً من الفرد إلى الأسرة والمجتمع فالدولة. ونقطة الانطلاق هي الفرد. والأساس القانون الأخلاقي، يقول كونفوشيوس: «في وسع الابن وهو في خدمة أبويه أن يجادلهما بلطف. فإذا رأى أنهما لايميلان إلى اتباع نصيحته زاد احترامه لهما، من غير أن يتخلى عن قصده. فإذا أمر الوالد ابنه أمراً خطأ. وجب عليه أن يقاومه. وعلى الوزير أن يقاوم أمر سيده الأعلى في مثل هذه الحال»[٥٣].

لقد دفع كونفوشيوس الفرد للنهوض والثورة ضد الأسرة والمجتمع والدولة في حال وقوع الظلم. وكان ذلك بشير نذير للتخلص من المعتقدات الإجتماعية السائدة في ذلك الوقت تحت نظم المشاعية العبودية، وهي مرحلة كانت تشهد تحولاً اجتماعياً نحو نظم اقطاعية أكثر انفتاحاً عن

سالفتها. ولكنها مركزية واستبدادية في حكمها السياسي وهذا ماسنلاحظه لاحقاً.

وسأله (تزه - كونج) عن الحكم. فقال له المعلم: «لابد للحكومة من أن تحقق أموراً ثلاثة: أن يكون لدى الناس كفايتهم من الطعام. وكفايتهم من العتاد الحربي، والثقة بحكامهم»(٥٤).

ولقيادة المجتمع يرى كونفوشيوس أن اعتماد مبدأ الأخلاق الذي أقره في الفرد والمجتمع، هو الأساس الصالح لقيادة المجتمع. وهو مبدأ الاخلاص «لذلك كانت أداة الحكم الأولى، القدوة الصالحة»(٥٥). فإذا فسد الحكام فسد الشعب. فأخلاق الحكام من أخلاق الشعب.

وسأل تلميذه (كي كانج) كنفوشيوس عن الحكومة قائلاً: ماقولك - كونفوشيوس - في قتل من لامبدأ لهم ولاضمير لخير أصحاب المبادىء والضمائر؟». فأجابه كونفوشيوس: «وماحاجتك ياسيدي إلى القتل في القيام بأعباء الحكم؟ لتكن نيتك الصريحة البينة فعل الخير. فيكون الناس أخياراً. إن العلاقة القائمة بين الأدنى والأعلى الشبيهة بالعلاقة بين الريح والكلأ. فالكلأ يميل إذا هبت الريح... ومأشبه الذي ينهج في حكمه نهج الفضيلة بالنجم القطبي الذي لايتحول عن مكانه. والذي تطوف النجوم كلها حوله». (٥٦)

وسأل (كي كانج): كيف يُحمل الناس على أن يجلّوا حكامهم، وأن يخلصوا لهم، وأن يلتزموا جانب الفضيلة؟ فأجاب كونفوشيوس: «فليرأسهم - الحاكم - في وقار يحترموه.. وليكن عطوفاً عليهم رحيماً بهم يخلصوا له.. وليقدم الصالحين ويعلم العاجزين يحرصوا على أن يكونوا فضلاء»(٥٧).

ويؤكد كونفوشيوس على دور التعليم في تقديم من يمتلكون القدرة على ادارة شؤون البلاد، وعلى البعد عن الوراثة في تعيين المناصب. لكنه أبقى على الوراثة في الحكم في شخص الحكام. وذلك تأكيد منه على سياسة

النظام الاقطاعي الاستبدادي وتشكيلته السياسية . وفي ذلك يقول كونفوشيوس : «إن تصريف شؤون الحكم إنما يقوم على استعمال من يصلح له من الناس . وما من سبيل الى الحصول على هؤلاء الناس إلا أن تكون أخلاق الحاكم نفسه صالحة»(٥٨) .

ولقيام دولة صالحة ، لمجتمع صالح ، عليها أن تتحلى بجماع صفات هي : (٥٩)

١ - ألا يكون لهم قدر المستطاع علاقات خارجية . لأن في ذلك مفسدة للشعب برأينا .

٢ - آلا يكتفوا بغلاّت غيرهم . حتى لاتشن أمتهم الحرب على غيرها من الأمم للحصول على هذه الغلات . لأن في ذلك استقراراً للمجتمع .

٣ - التقليل من ترف بطانة الملوك . للتقليل من الفوارق الإجتماعية .

٤ - توزيع الثروة في أوسع نطاق ، لأن تركيز الثروة تشتيت للشعب وتوزيعها إسعاد للشعب .

٥ - يخفضون العقاب وينشرون التعليم العام ، لأن التعليم يعدم الفروق بين الطبقات .

٦ - ألا نُدَرِّسْ الموضوعات العليا لذوي المواهب المتوسطة .

٧ - الموسيقى تعلم للجميع .

٨ - غرس الأخلاق الطيبة . ففي فساد الأخلاق فساد الحكومات والأمة .

هذه هي نظرية كونفوشيوس في السياسة . وهذا مجمل عمله الفلسفي في خطوطه العامة . توخينا إبراز الأساسي فيه . وأكدنا على مجمل العلاقات التي تُقِرُّ النزعة الوسطية في فلسفته . وهي نظرية مستمدة من قناعاته الإجتماعية الارستقراطية فلا هي ديكتاتورية ولاشعبية . بل في الوسط بين الاثنين . وفيها المأمن من الأخطار على الدوام .

فلسفة منسيوس (مونغ تسه): الفيلسوف الثاني في المدرسة الكونفوشية والخصم اللدود لكونفوشيوس. عاش بين (٣٧١-٢٩٨ق.م). اسمه الحقيقي (مانج كو) ثم صدر مرسوم امبراطوري بتغييره الى (مانج- دزه=مانج المعلم أو الفيلسوف. وسماه الأوروبيون (منسيوس). افتتح مدرسة لتعليم الفلسفة، جمع فيها طائفة من الطلاب ذاع صيتهم في أنحاء البلاد. كان مستشار الأمراء، يبعثون إليه من كافة أنحاء بلاد الصين، ليناقشوه في نظرياته عن الحكم. تسلم عدة مناصب في عدة ولايات وحكومات. لكنه غادرها إلى الحياة العامة والتدريس. قضى شيخوخته في تأليف الكتب وأهمها كتاب وضع فيه أحاديثه مع ملوك زمانه. ويعتبر كتابه هذا من مصادر الفلسفة الصينية القديمة.(٦٠)

إذا كان كونفوشيوس في طروحاته ارستقراطي النزعة. فقد كان منسيوس ديمقراطي النزعة، إلا في نزعته الشخصية الفردية فقد كان ذا نزعة ارستقراطية.

وعلى العموم، يقف (منسيوس) إلى جانب الطبقات الشعبية والفقراء يدافع عن حقوقهم في وجه جلاوذة السلطة وحكامها. وفي ذلك يقول مدافعاً: «.. كلابكم وخنازيركم يأكلون غذاء البشر، أي- حبوب الجزية- وأنتم لاتعرفون كيف تخففون من ابتزازكم. في الطريق نجد بشراً موتى من الجوع. وأنتم لاتعرفون كيف تفتحون اهراءاتكم للمحتاجين. الناس يموتون وأنتم تقولون: لست أنا الذي أجعلهم يهلكون، بل هو نقص الموسم. أليس كذلك، كما لو أن أحدهم قال، بعد أن قتل رجلاً بطعنة سيف: «لست أنا الذي قتلته، بل سلاحي..!». أيها الأمير، توقف عن التذرع بنقص الموسم، فسوف يأتي الناس من كل أقاليم الامبراطورية»(٦١).

وهو يسخر من حكومات عصره قائلاً للشعب: «من السهل حكم دولة. فيكفي أن لاتهين الأسر الكبيرة»(٦٢) ويساوي بين الناس والحكام قائلاً «بأي شيء سأختلف عن الناس». لكنه يميز نفسه عنهم. وفي ذلك

تأكيدٌ على نزعته الارستقراطية. إذ يقول: «يقال بصورة شائعة، إن بعضهم ينصرفون إلى أعمال الذكاء، والآخرين إلى أعمال الجسد. والذين ينصرفون إلى أعمال الذكاء يحكمون، والذين ينصرفون إلى الشغل بالأذرعة محكومون. المحكومون يوفرون أسباب معيشة حكامهم، والحكام يعيشون بفضل اتباعهم، ذلك هو القانون العمومي الذي حكم دائماً الجنس البشري»[٦٣].

وفي حقيقة الأمر. إذ قرأنا ذلك التعبير قراءة متأنية لوجدنا فيه سخرية من هذا القانون الذي عمّ التاريخ البشري وبخاصة في الفقرة التي يقول فيها «المحكومون يوفرون أسباب معيشة حكامهم، والحكام يعيشون بفضل اتباعهم». إذ أن هذا الأمر يفضي بنا إلى نظرة أحادية الجانب تقف على استبداد فئة بأخرى. فالحاكم يعيش على أكتاف شعبه ولايعيش ليحيي شعبه. وليرفع من مكانته.

ولكن ما الحل؟ في نظر منسيوس الأمر يتم بالثورة، على الأمة أن تثور في وجه الظلام لتحقيق الأماني يقول في ذلك: «.. أدعم عقيدة الحكماء القدامى. وأقاتل بانغ تشو ويي تي، وأبعد المبادىء السيئة». إذا الثورة ليست في القتال الجسدي فقط. بل في القتال المعنوي والفكري أيضاً وهي تشمل، محاربة كل التعاليم السيئة.

ولكن لماذا كل ذلك. ألا تفيد السياسة في حل المشاكل. منسيوس لايعترض على السياسة. ولكن أين هم القادة الصالحون. يجيب منسيوس: «لايجدي الحذر والحصافة إذا لم نغتنم الفرصة.. حالياً لايوجد في الامبراطورية، بين دعاة الشعوب، واحد لايحب إهلاك البشر. وإذا وجد واحد... فإن الشعوب.. ستمضي إليه باندفاع شلال. ومن الذي يستطيع ايقافها»[٦٤].

إن الإصلاح لدى منسيوس لايتم من الداخل، كما هو لدى كونفوشيوس عبر الإصلاح الأخلاقي، والنموذج الراقي المثالي للحكام.

الإصلاح يتم من الخارج من الشعب باتجاه السلطة. ومن هنا يتأكد الاتجاه الراديكالي لدى منسيوس مقابل الاتجاه الاصلاحي الليبرالي لدى كونفوشيوس.

والحكومة الفاضلة التي يرسم أسسها منسيوس هي حكومة (الوانغ= الفضيلة). حكومة الملك الحكيم. تعتمد على الفضيلة، التي يخضع لها الناس طوعاً. والإنسان الفاضل هو الإنسان الخير. والإنسان بطبعه يحمل عنصري الخير والشر بالفطرة كعنصرين محايدين. وفي الفعل يمكن التغلب على عنصر الشر بالتربية. فالتربية والتعليم هما اللذان به يخلقان الإنسان الخير والحاكم الفاضل. يقول منسيوس: «إن الناس لايولدون مكنفشين. بل يتكنفشون بالتربية»[٦٥].

بهذه الآراء يقدم منسيوس وجهة نظره في الأخلاق والسياسة، متجاوزاً كونفوشيوس في طروحاته، فإذا كان كونفوشيوس قد بحث عن الاستقرار في النظام السياسي والاجتماعي زمن الدويلات المتحاربة. فإن منسيوس بحث عن الثورة في وجه دويلات متحاربة لايهمها إلا البحث عن مكاسب لها على حساب شعوبها. لذلك قال منسيوس عبارته المشهورة: «ليس ثمة حرب عادلة»[٦٦].

الفيلسوف هسون تسه[٦٧]: إذا كان كونفوشيوس اصلاحياً ومنسيوس رجل ثورة. فإن (هسون تسه) الفيلسوف الثالث في المدرسة الكونفوشية كان حائراً ضائعاً. فلا الاصلاح يجدي برأيه ولا الثورة. فالداخل ينخره الدود. والخارج لايثق به. ويعبر عن ذلك بقوله: «طبيعة الإنسان سيئة. ومايفعله من حسن هو من صنع الثقافة». إذاً نقطة الانطلاق، جذر الأخلاق مفقود. فالإنسان أجوف فارغ، ما العمل؟ القديم مات والبديل غير موجود. المجتمع يحتاج إلى رجال عظماء لاخراجه من محنته. ولكن ماهو الطريق إلى هذه العبقريات الفذة؟ يجيب (هسون تسه): «يجب على المجتمع أن يتحول عن طريق انضباط معلم. وأن يثقف

بالطقوس ليصل إلى التهذيب والتعفف ويتوافق مع الثقافة . ويرجع بذلك إلى النظام» . إذا نقطة الانطلاق ومركزية النظرة عند (هسون تسه) نظرة ديالكتيكية . من الخارج إلى الداخل . وهي مشابهة لنظرة منسيوس في جانب منها، ألا وهي جانب التعليم . ولكن منسيوس رأى في التعليم فهماً لواقع الحال وتثويره . ولم ير فيه كما لدى (هسون تسه) عودة الى القديم للدخول إلى المركز . فجاء ديالكتيكه ارتدادياً منفعلاً لا فاعلاً .

الفيلسوف تونغ تشونغ شو[٦٨]: جاءت فلسفة (تونغ شو) المولود حوالي (١٧٩ – ١٠٤ق.م) رداً على فلسفة منسيوس . بكون الفطرة في الإنسان ليست خيرة . وهو ينطلق من مادة خام غير محددة يسميها (الشينغ= القلب) . فليس كل الأسماء تنطبق على المسميات . فالشينغ ليس هو الخير المطلق ولا الشر المطلق . وفوز الخير على الشر يتم بالعقل وفوز الشر على الخير يتم بالغريزة . فالشر يوجد بوجود العقل . ففعل العقل يعني الدفاع عن الخير ضد الشر . أو ما أسماه : الأوساخ في الطاقة الحيوية للإنسان . ولولا ذلك لما كانت هناك حاجة إلى العقل .

إن (تونغ شو) في نظرته الأخلاقية هذه . يغلب موقف العطالة والسلبية على الإنسان ويرى محددات الوجود الإجتماعي وفاعليته في وجود السلب العطالي والفطرة الشريرة= الأفعال الشريرة . فما دام المجتمع يتمتع بالفضيلة فلا لزوم لدفع العقل للبحث عن الخير . وبالتالي، فإن حركة الحدث الإجتماعي تحدده حركة الحدث الفردي وفعله . وهذا قمة التفكير الذاتوي (الأناني) .

٤ – **الفلسفة الموهية**: نشأ (موتسه) في بلدة (لو) بين (٤٨٠-٤٢٠ق.م)، وهي البلدة التي نشأ فيها كونفوشيوس . تعتبر مدرسته وآراؤه من أوائل المدارس الداعية للمحبة والسلام . كما تعتبر آراؤه في السياسة من أقدم التشريعات الدولية الداعية إلى التعاون لفض الخلافات والنزاعات بين الأمم . ذاعت شهرته بعد وفاة كونفوشيوس، وجاءت آراؤه معارضة لكونفوشيوس ومتهمة إياه بأن تفكيره خيالي وغير واقعي[٦٩]

اشتهر (موتسه) بآرائه السياسية والمنطقية. فقد أسس حقولاً معرفية متميزة في هذين المجالين. وكان لمنطقه شديد التأثير على آرائه السياسية، وبخاصة مايتعلق برؤيته للماورائيات والأخلاق الإجتماعية. فقد انطلق (موتسه) في السياسة والأخلاق من مركزية خارجية، بنت نفسها على طروحات السلف تأكيداً وممارسة.

وينطلق (موتسه) في تحديداته المعرفية من قضية منطقية تعتمد الاستدلال. للوصول الى الحقيقة. وكان (موتسه) بحق أول من أسس للمنطق الشكلاني، الذي ظهر على يد أرسطو اليوناني فيما بعد. يقول (موتسه)(٧٠):

- أين يجد الإنسان الأساس؟.. ابحث عنه في دراسة تجارب أحكم الرجال الأقدمين.

- كيف يلم الإنسان به الماماً عاماً؟ افحص عما في تجارب الناس العقلية من حقائق واقعية.

- كيف نطبقها؟ ضعها في قانون وسياسة حكومية، وانظر هل تؤدي إلى خير الدولة ورفاهية الشعب أم لا؟

بهذه الطريقة، يبرهن (موتسه) على وجود الأشباح والأرواح. مادام هناك الكثير من الناس قد شاهدوها وكان يقر بشخصية الله ووجوده. وفي الدين يقول (موتسه) إن وجوده وعدم وجوده سواء: فإذا كان آباؤنا الذين نقدم لهم القرابين يستمعون إلينا، فقد عقدنا بهذه القرابين صفقة رابحة. وإذا كانوا أمواتاً لاحياة لهم ولايشعرون بما نقرب إليهم. فإن القرابين تتيح لنا فرصة الاجتماع بأهلينا وجيرتنا، لنستمتع جميعاً بما نقدمه للموتى من طعام وشراب»(٧١).

بهذا المنطق الشكلاني، يقدم (موتسه) نظريته القائمة، على أن الغاية تبرر الوسيلة، وتضعه الى جانب النزعة النفعية في الحياة.

ويرى (موتسه) أن الحل الأمثل للمشاكل الإنسانية يكمن بالحب. فالحب الطريق إلى الدولة الفاضلة، والسعادة الشاملة. «فلا يفترس أقوياؤهم ضعفاءهم، ولاتنهب كثرتهم قلتهم، ولايزدري أغنياؤهم فقراءهم. ولايسفه عظماؤهم صغارهم، ولايخدع الماكرون منهم السذج»(٧٢).

والأنانية في رأي (موتسه) مصدر الشر، سواء على المستوى الفردي أم الجماعي. وبين الأغنياء والفقراء. ويرى (موتسه) أن قيام الدولة من الأمور الشريرة. فلا دولة دون شر. وهي مصدر الحرب والخراب بين الحكام. لقد حاول (موتسه) الدعوة إلى دولة شيوعية، تتجاوز حدود التكوينات السياسية القطرية أو الاقليمية إلى دولة واحدة عالمية. ولعل ذلك من يوتوبيا الفكر السياسي السابق لأفلاطون وجمهوريته.

وفي تأكيد (موتسه) على كرهه للحرب، والدعوة إلى نبذها يرى أنه للوصول إلى ذلك، إلى الدولة العالمية، لابد من درء خطر الدول الكبيرة على الدول الصغيرة. فدعا إلى وجوب الحرب الدفاعية، إذا ماأغارت دولة على أخرى. كما عاد إلى تشكيل قوة عسكرية للدفاع عن الدول الصغيرة ضد الدول الكبيرة(٧٣).

أما فلسفته المنطقية، فكانت فتحاً جديداً في الفلسفة الصينية، لأن الكونفوشية والتاوية، لم تبحث في قضايا المنطق. وهو في منطقه يعتمد الاستقراء التجريبي إلى جانب الشكلانية المنطقية كتدعيم لها. فهو ينطلق من المحسوس إلى المجرد، من العياني المشاهد إلى المعرفي المجرد.

وانطلق (الموهيون) في فلسفتهم من ضرورة تحديد المصطلح والاسم. فالخلط المعرفي ينجم عن عدم تحديد تعريفات الأشياء، والتقيد بما اتفق عليه من مصطلحات. فتحدث الموهيون عن: المحدود واللامحدود، الوجود واللاوجود، الحق والباطل... الخ. ومن أقوالهم: «اللاوجود لايتوقف بالضرورة على الوجود. والسبب هو في وجود اللاوجود. لنفترض أن ليس

ثمة خيول. هنا يمكن القول إن الخيول في حكم العدم بعد أن كانت في حكم الوجود[٧٤]». وهم بذلك يميزون بين العدم والعدم المطلق. بين قضية تنطلق في مقدمتها الكبرى من قضية لاوجود (عدم مطلق) لتصل إلى نتيجة (عدم مطلق) وهي في البرهان الارسطي (القياس المحال). وبين قضية تنطلق من لاوجود موجود (عدم وجود) إلى نتيجة (عدم مطلق). وهي في البرهان الأرسطي (كقياس الاحتمال).

كما تطرق الموهيون الى العديد من القضايا المنطقية الأخرى. من مثل: التماثل المتبادل. والعلة والمعلول. ونسبية الكون في المكان. والأخيرة بخاصة من أكثر الطروحات نقاشاً في الفيزياء المعاصرة.

٥ - **الفلسفة الشرائعية**: الشرائعية (فاجيا) مدرسة فلسفية ظهرت في القرن الرابع قبل الميلاد. في حقبة الممالك المتحاربة (٤٧٥ - ٢٢١ق. م). من أهم فلاسفتها (هان في)، (شانغ يانغ)، (جانغ تشو - شو)[٧٥].

يعتبر الفيلسوف (الشرائعي = شريعة = قانون). هان في (٢٨٠-٢٣٣ق. م) من أهم فلاسفة هذه المدرسة. جاءت آراؤه رداً على الوضع السياسي القائم في عصره والمتمثل في الحروب بين الدويلات الصينية ورداً على آراء سابقيه من فلاسفة الصين. وبخاصة الكونفوشية والتاوية.

انطلق (هان في) من وجهة نظر عقلانية، تعتمد القانون الطبيعي أساساً لفهم واقع الحال، والاداة للخروج من المأزق الحاصل، فقد دعا إلى الملاحظة في الأشياء. والاعتماد على الحواس في التحقق من قيمة الأشياء وصولاً إلى القانون المجرد عن طريق العقل وبواسطة التأمل العقلي. ومايتعلق بالنظر، ينطبق على العمل. فعملية المعرفة لديه نظرية وعملية في آن واحد.

ومن ملاحظاته الحسية، أدرك (هان في) أن للتاريخ أزمنة وأحقاباً، ويجري بشكل دوري. تختلف فيه كل حقبة بمعطياتها وتكوينها عن غيرها من الحقب: وقد قسم (هان في) التاريخ إلى أربعة أزمان، وضع لكل منها ميزاته الخاصة. ويقصد بالأزمان (الحقب التاريخية للصين).

الزمن	الميزات التاريخية	النمط السائد معرفياً
الزمن القديم الأول	كان البشر يفتقدون إلى القدرة على تحويل الطبيعة، ولم يستطيعوا أن يقوا أنفسهم من الأمراض أو الحيوانات المتوحشة	الأخلاق
الزمن القديم الأوسط	عرفوا أشياء كثيرة.. منها، ترويض الفيضان	الأخلاق
الزمن القديم المتأخر	عرفوا مزيداً من التطور المادي، بيد أن الكوارث الإجتماعية قد ظهرت وأخذ الطغاة المتصارعون على السلطة يحدثون الفوضى	الاستراتيجية
الزمن الحديث	برغم التقدم، أصاب المجتمع الآفات الخمس: الكونفوشيون، المتحدثون اللبقون المبارزون بالسيوف، الهاربون من الجندية، المتطلون	القوة

ويرى (هان في) أن إصلاح المجتمع يتم بـ (حكم القانون) وليس الأخلاق. ولذلك نبذ القديم بمجمله. وقال في ذلك أن الإنسان إذا ماعومل بلطف ومحبة ازداد صلفاً وعناداً، وممارسة القوة والسلطة هي التي تفرض الانصياع للقانون». وأن عماد الدولة في الاستمرار هو الزراعة كأساس للثروة الإجتماعية، ويتممه الدولة المركزية والجيش المحترف. وخلاف ذلك يعود إلى عدم وجود حاكم قوي ونظام قانوني.

والحاكم المثالي هو الذي يطبق القوانين الصارمة، بدفعها إلى اتباعه ممن يختارهم ويثق بهم، ويمنحهم القدرة على العقاب والثواب. فالقانون وفق الحكم على قدم المساواة. وأكد (هان في) على المركزية وبالتالي الحاكم الديكتاتوري المطلق. وهي سلطة دنيوية وليست هبة سماوية.

إما الفيلسوف الثاني في الشرائعية (شانغ يانغ) فيؤكد على ضرورة اختيار رجال الحكم الطغاة ممن لايملكون الرحمة. فالموظف الفاضل يجعل

الناس يحبون علاقاتهم الخاصة . أما الموظف الشرير فيجعلهم يحبون القوانين(٧٦).

وقال الفيلسوف الشرائعي الثالث (جانغ تشو-شو) : «إن إزاحة القوي بواسطة القوي تجلب الضعف، وإزاحة القوي بواسطة الضعف تجلب القوة.

لقد جاءت الفلسفة الشرائعية، كرد فعل على النظريات السياسية السابقة التي أثبتت فشلها برأيهم . ودعوا الى القوة والأنانية وعدم الرحمة، كأدوات للوصول إلى المرامي السياسية، لمرحلة تعج بالصراعات والحروب . وفي زمن الحروب لامكان للرحمة والعطف، سوى للقوة والقتل . فجاءت الشرائعية فلسفة أكثر واقعية لمرحلة أشد ظلامية وسوداوية في تاريخ الصين .

٦ - **مدرسة الأسماء (مينغ جيا)**:(٧٧) مدرسة منطقية في الفلسفة- جاءت تتويجاً لطروحات المدرسة (الموهية) في المنطق وتجاوزاً لها في آن . يقال أن رائدها رجل قانون يدعى (تينغ شي) من أواخر القرن السادس قبل الميلاد . أما أهم فلاسفتها وزعيم هذه المدرسة، الفيلسوف (هوي شيه) ٣٢٠-٢٦٠ق . م وقد أكدت هذه المدرسة على التفريق بين الاسمي والواقعي في الأشياء . بين المسمى والاسم . بين الشكل والمضمون . فالاسمي يتمتع بالثبات والدوام بينما يتميز الواقعي بالتغير الدائم . فالكل لايأخذ وجوده من مجموع أجزاؤه والجزء يدخل في الكل بعلاقة تماهي .

وفي تحليل الأسماء والوقائع يقول (هوشيه) عن العبارة : هذه منضدة، مايلي :

هذه : واقع ، غير دائم، منضدة : اسم مطلق . فالمنضدة موجودة كماهية دائمة . أما المنضدة الجزئية والموجودة في الواقع كمادة فقد توجد أو لاتوجد . فالاسم يدوم حتى في حال غياب مسماه .

ويتوسع فيلسوف اسمي آخر هو (كونغ سونغ لونغ) فيقول : إن الكليات لأشكال لها ولا خواص . ومع أنه ليس جميع الكليات في ذلك

العالم لها أسماء تدل عليها، فإن في ذلك العالم الكل وحيد وحقيقي. فعدم وجود المسمى لايعني عدم وجود الاسم. وهنا تدخل مجال الاثبات الميتافيزيقي منطقياً. فالإله لايوجد وجوداً واقعياً مادياً ولكنه موجود اسمياً في الواقع بدليل وجود الاسم فعلاً. وكذلك، الروح والنفس والعدم. . . الخ.

لقد جاءت مدرسة الأسماء كرد فعل على تصورات معرفية سادت في زمنهم، ودعت إلى نبذ المطلق والاله والعدم وكل مالايمكن تحققه مادياً. وهذا ماسنحاول تبيانه لاحقاً من طروحات.

٧ - **الفيلسوف الصيني جوانج دزه**(٧٨): يعتبر (جوانج دزه) من المؤسسين للتيار المثالي الذاتي في الفلسفة الصينية. والأميل إلى النزعة الصوفية في الفلسفة. عاش في فترة حكم ولاية (سونج) من أيام (لاوتسه)، القرن السادس قبل الميلاد. كان الأميل الى المشاعية الإجتماعية في طروحاته المعرفية. والأكثر دعوة الى الفطرة والبداثية في الحياة. لذلك جاءت فلسفته كرد فعل ورفض لوجود الحكومات. وفي ذلك يقول «الأفضل إذا ماأريد للفيلسوف أن يحكم، أن يترك العالم وشأنه، وألا يفعل شيئاً. . لقد سمعت عن ترك العالم. . ولم أسمع عن حكم العالم».

فالإنسانية بخير قبل وجود الحكومات، أما بعد ذلك فكانت الحكومات مصدر الشر، ولذلك «على الرجل العاقل أن يولي الأدبار حيث يشاهد أولى معالم الحكومة. . ينشد السلام والسكون في الغابات. . . أن يتبع (الدو) المقدس. . يرفض الاستعانة بالآلاف. . ويحتقر ثروات الدنيا ومباهجها. . والموت والحياة يتساويان في الوجود».

لقد كان (جوانج دزه) من الفلاسفة اللاأدريين، في طروحاته. وبخاصة تأكيده على عدم وجوب المعرفة، وترك أمور الحياة باتجاه الموت. ولذلك ساوى بين الموت والحياة، الوجود واللاوجود. الفاعلية والعدم.

٨ - **الفيلسوف الصيني شون تسه**: من أعلام المدرسة الواقعية في

الفلسفة الصينية. ولد حوالي ٢٩٨- ٢٣٨ق. م. اشتهر بكونه من قضاة دويلة (تشو) من الممالك المتحاربة. اسمه الحقيقي (شون تشينغ). فيلسوف اجتماعيات وطبيعيات[٧٩].

جاءت فلسفته رد فعل على من سبقه من الفلاسفة. فإذا كان كونفوشيوس قد دعا إلى الأخلاق لحل اشكالية الإنسان والمجتمع والدولة. والشرائعية في فلسفة القانون وتسلط الحاكم. فقد جاءت فلسفة (شون تسه) استجابة واقعية لما آل إليه الأمر. فأكد فيلسوف الصين هذا على المجتمع الواقعي والطبيعة في حل المشكلة. فليس هناك من آلهة في السماء. ولاكليات في الكون والعالم. «السماء هي تجميع لظواهر الطبيعة، وليست لغزاً سحرياً». وأكد على الفروق والمراتب في الموجودات، وخواص كل موجود. فالجماد يوجد دون حياة. والنبات يحيا دون إدراك. والطيور والحيوانات تدرك لكن لا إحساس لها بالعدل. أما الإنسان فيملك كل ماسبق. لذلك هو سيد العالم.

والمعرفة عند (شون تسه) معرفية عقلية تستخلص عن طريق الحواس. وبالسعي الى الوحدة الكلية في إدراك ماهية الأشياء. والعقول البشرية تحليلية أكثر منها تركيبية، لذلك يقل الاختراع. وقال (شون تسه): «أن العقل مصدر الحكم على الأشياء، ولايجوز قبول مالايقبله العقل».

ودعا إلى الصناعة والتكنولوجيا، وإلى الممارسة العملية، والبعد عن البحث النظري. وقال: «إن الحكيم هو من لايفتش عن السماء».

وقال بالشر بالفطرة لكن الإصلاح يتم بالتربية. فالخير مكتسب، وسبب النزاع بين البشر حب الكسب. وتنظيم الفرد يتم بالتنظيم الإجتماعي المرعي من الدولة. فالحاكم الصالح قدوة لغيره والاتحاد بين البشر لايحتاج إلى (تاو) سماوي، بل إلى (تاو) واقعي هو الحاكم الصالح العادل. ولهذا كان لابد من قيام تعليم الحكماء وقوانين الدولة الداعية إلى انكار الذات ومراعاة (قواعد السلوك = اللي) المؤدية إلى (الاستقامة والعدل= اليي)[٨٠]

٩ - الفيلسوف الصيني يانج - جو: جاءت فلسفة (يانج جو) دعوة إلى التمتع بالحياة قدر المستطاع. وإلى اقتناص اللحظات السعيدة في وسط يمور بالشر والكره والحقد. فالحياة ملأى بالآلام. واللذة غايتها. لذلك دعا إلى نكران الوجود الالهي، والحساب والبعث. والإنسان لاحول له ولاقوة في خضم الوجود العام. فهي مجبرة قصيرة. من أقواله: «إن المبادىء الخلقية شراك ينصبه الماكرون للسذج والبسطاء. والحب العالمي وهم. وحسن الأحدوثة العوبة. وأن الأخيار يقاسون في الحياة مايقاسيه الأشرار. وأن أحكم الحكماء الأقدمين ليسوا رجال الأخلاق والحاكمين. كما يقول كونفوشيوس، بل هم عبدة الشهوات».

لقد كانت فلسفته (يانج جو) ردة فعل على ماحل في الصين في فترة الدويلات المتحاربة، وماوصل إليه جشع السلطة والحكام. وانعكاس ذلك على حياة الإنسان ومستقبله. فجاءت نظرته أكثر سلبية، وتشاؤماً وانغلاقاً للأفق المستقبلي في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد[٨١].

١٠ - الفيلسوف الصيني شون تشينغ: إذا كان الفيلسوف الصيني (يانج جو) متشائماً. فقد جاءت فلسفة (شون تشينغ) في صيغة عكسية. أكثر عقلانية. وأكثر قدرة على رد الوقائع إلى مصدرها وتبيان الحقيقة بالعقل والممارسة. والفيلسوف (شون تشينغ) من فلاسفة القرن الثالث قبل الميلاد. جاءت فلسفته دراسة نقدية للدين والخرافة نقداً أكثر واقعية واحتراماً للإنسان. فقد تصدى للأوهام والخرافات والطقوس الدينية. فأنكر الصلاة وقرع الأجراس عند الخسوف والكسوف. وقال: إن المطر والجفاف خاضعان لحكم الطبيعة وليس وراءهما فعل قاصد (إله). وأن الأجراس ليست هي السبب في الخسوف والكسوف، لأنهما حدثان عارضان من مظاهر الطبيعة. وعندما يعودان إلى وضعهما الطبيعي، فليس السبب أن الامبراطور أراد ذلك.

وليس من داع للخوف من مظاهر الطبيعة. فذلك خوف الجهلة

والأميين. فالمذنبات لامعنى للخوف منها لأنها متسببة عن ظلال السماء والأرض والتحول الفجائي في قوانين الطبيعة (الين واليانغ) وهي حوادث متكررة. وليست مصدر الشر أو دليل الشؤم.

وقال: إن مصدر الشر والشؤم أفعال الحكومة. فلو كان الأمير متنوراً والحكومة صالحة فإن هذه الحوادث لاتسبب الأذى. وعدم تنور وصلاح الحكومة لايعني أن الناس بخير. والشؤم في الحصاد الرديء وسعر الحبوب وموت الناس جوعاً بفضل حكامهم. وهي أمور خاضعة لعقل الدولة لا للسماء والنجوم. ونحن نقول: أهذا الفيلسوف من القرن الثالث قبل الميلاد[٨٢]؟

الخاتمة: اعتقد أن ماقدمناه يكفي للدلالة على طروحات الفلسفة الصينية في أعرق وأقدم أزمنتها. وفي ماقدمناه الدليل الكافي على تنوع طروحات هذه الفلسفة، وتعدد مدارسها. على الرغم من أننا لم نتناول كافة التيارات والشخصيات الفلسفية في ذلك العصر. وجاءت دراستنا انتقائية لاتخلو من خصوصية. والحق يقال- وعلى العموم، فقد امتازت الفلسفة الصينية عن غيرها من الفلسفات الشرقية بعدة ميزات. من أهمها: قيادة العقل البشري من التصور الميثولوجي إلى الاستذهان المعرفي خارج نطاق الميثولوجيا. فلم نجد من الماورائيات مايشكل هاجساً في الفلسفة الصينية. وكانت التيارات على الدوام، تفصل بين فلسفتها والتصورات الدينية المتساوقة معها. كما كانت الفلسفة الصينية من أكثر الفلسفات اهتماماً بمنطق الجدل الديالكتيكي. والتمييز بين النظرية السياسية للمجتمع والدولة. وبالتالي، نستطيع القول إن الفلسفة الصينية شكلت تصوراً مستقلاً في قلب الفلسفة الشرقية برمتها.

الهوامش والمراجع

١- بيير دوكاسيه، تاريخ الفلسفات الكبرى، ص١٩.

٢- م.س. ص ٢٠

٣- ندره اليازجي، تأملات في الحياة والإنسان، ص٨٩.

٤- ندره اليازجي، وحدة الفكر الإنساني، ص٦.

٥- ول ديورانت، قصة الحضارة، ج١، ص١١.

٦- لبيب عبد الساتر، الحضارات، ص١١٢.

٧- التثاليث الرمزية: طريقة تعتمد التقسيم الثلاثي في الكتابة. مع الإبقاء على البداية والنهاية ضمن هذا التقسيم كعلاقة منطقية.

٨- ول ديورانت، م.س. ص ٢٥.

٩- م.س. ص ٢٨٢.

١٠- م.س. ص٢٩٢.

١١- م.س. ص٢٩٢.

١٢- هادي العلوي، المستطرف الصيني، ص٥٧، ٦٨.

١٣- العناصر الخمسة: ويسميها فلاسفة الصين الفعاليات الخمسة= ووشينغ. أو القوى الخمسة = ووتي.

١٤- القبتاويون: مصطلح تاريخي يستخدم للدلالة على الفكر الفلسفي الصيني قبل التاوية. وهو من تحديدات المفكر هادي العلوي.

١٥- هادي العلوي، م.س. ص ٦١.

١٦- لاوتسه، تشوانغ تسه، كتاب التاو، ص٣، ١٤.

١٧- م.س. ص١٤.

١٨- م.س. ص١٥.

١٩- م.س. ص١٦.

٢٠- م.س. ص١٦.

٢١- م.س. ص١٩.

٢٢- م.س. ص١٨.

٢٣- م.س. ص٢٠.

٢٤- م. س. ص٢٢.

٢٥- م. س. ص٢٢.

٢٦- م. س. ص٢٥.

٢٧- م. س. ص٢٦.

٢٨- م. س. ص٢٧.

٢٩- الفتحات التسعة والأعضاء الخمسة هي الإنسان. أما الفتحات فهي: العينين والأذنين والأنف والفم والقضيب والمثانة. والأعضاء الخمسة هي: الرأس واليدان والرجلان.

٣٠- لاوتسه، تشوانغ تسي، ص٢٨.

٣١- م. س. ص٢٩.

٣٢- م. س. ص٣٠.

٣٣- م. س. ص٣١.

٣٤- م. س. ص٣١.

٣٥- م. س. ص٣٥.

٣٦- م. س. ص٣٦.

٣٧- م. س. ص٣٧.

٣٨- الـ(تي) هو المبدأ الأول، وهو نفسه (التاو) المتجلي في الأشياء ككل.

٣٩- لاوتسه، تشوانغ تسه، ص٣٨.

٤٠- م. س. ص٤٠.

٤١- م. س. ص٤٨.

٤٢- هو جو ليانغ. كونفوشيوس، مجلة بناء الصين، ص٥٥.

٤٣- م. س. ص ٥٧.

٤٤- ول ديورانت، م. س. ص٤٠، ٤٥.

٤٥- م. س. ص ٤٦، ٥٥.

٤٦- هو جو ليانغ، كونفوشيوس، ص٥٦.

٤٧- م. س. ص٥٦.

٤٨- م. س. ص٥٦.

٤٩- م. س. ص٥٧.

٥٠- ول ديورانت. م. س. ص٤٥.

٥١- م. س. ص٤٦- ٥٠.

٥٢- م . س . ص٥١، ٥٥ .
٥٣- م . س . ص ٥٦، ٥٧ .
٥٤- م . س . ص٥٨ .
٥٥- م . س . ص٦٣ .
٥٦- م . س . ص٦٥ .
٥٧- م . س . ص٦٧ .
٥٨- م . س . ص٦٨، ٧٠ .
٥٩- م . س . ص٦٧، ٧٢ .
٦٠- فرانسوا شاتيليه، تاريخ الايديولوجيات، ص ٩٧ .
٦١- م . س . ص٩٨ .
٦٢- م . س . ص٩٩ .
٦٣- م . س . ص١٠٠ .
٦٤- هادي العلوي، م . س . ص٧٢، ٨٤ .
٦٥- ول ديورانت، م . س . ص٧٦، ٨٤ .
٦٦- فرانسوا شاتيليه، م . س . ص١٠٠ .
٦٧- هادي العلوي، م . س . ص٧٢، ٨٤ .
٦٨- ول ديورانت، م . س . ص٧٦، ٨٤ .
٦٩- فرانسوا شاتيليه، م . س . ص١٠١ .
٧٠- هادي العلوي، م . س . ص٧٢، ٨٤ .
٧١- ول ديورانت، م . س . ص٧٠، ٧٢ .
٧٢- م . س . ص٧٠، ٧٢ .
٧٣- م . س . ص ٧٠، ٧٢ .
٧٤- م . س . ص٧٠، ٧٢ .
٧٥- هادي العلوي، م . س . ص٩٠، ٩٣ .
٧٦- م . س . ص٩٠، ٩٣ .
٧٧- هو جو ليانغ ، الفيلسوف هان فيّ، مجلة بناء الصين، ص٦٣ .
٧٨- هادي العلوي، م . س . ص٨٧، ٩٢ .
٧٩- هادي العلوي، م . س . ص٩٤، ٩٩ .
٨٠- ول ديورانت، م . س . ص٨٦ .

٨١- هادي العلوي، م.س.ص٨٥، ٨٦.
٨٢- ول ديورانت، م.س.ص ٨٤، ٨٦.
٨٣ - م.س.ص ٧٢، ٧٦.
٨٤ - هادي العلوي، م.س.ص١٠٠، ١٠١.
٨٥- م.س.ص١٠١، ١٠٣.

المصادر والمراجع

١- المصادر والمراجع باللغة العربية:
١- ندره اليازجي، تأملات في الحياة والإنسان، ط١، دار العلم، دمشق، ١٩٨٨.
٢- ندره اليازجي، وحدة الفكر الإنساني، دار الغربال، دمشق ١٩٩٢.
٣- لبيب عبد الساتر، الحضارات، دار المشرق، بيروت، ط٩، د.ت.
٤- هادي العلوي، المستطرف الصيني، ط١، دار المدى، دمشق ١٩٩٤.
٢- المصادر والمراجع المترجمة:
١- ماوتسي تونغ، المختارات، ٤ أجزاء، ط٢، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين، الصين، ١٩٧٧.
٢- بيير دوكاسيه، تاريخ الفلسفات الكبرى، ت. جورج يونس، بيروت، لبنان، دار عويدات، ط١، ١٩٦٠.
٣- مرسيا إيلياد، اسطورة العودة الأبدية، ت. حسيب كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠.
٤- كيربلنيكوكوروشوفا، ماهي الفلسفة، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٧.
٥- مجموعة مؤلفين، المجتمعات ماقبل الرأسمالية، ت.د. فؤاد أيوب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤.
٦- رينيه هويغ وديزاكوايكيد، شرق وغرب، حوار في الأزمة المعاصرة، ت. عيسى عصفور، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥.
٧- رينيه جيرار، العنف والمقدس، ت. جهاد حواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط١، ١٩٩٢.
٨- وليم لانجر، موسوعة تاريخ العالم، ج١، ت. محمد مصطفى زيادة، مصر، د.ت.

٩- ول ديورانت، قصة الحضارة، ت. زكي نجيب محمود، ج١، القاهرة، ١٩٤٩.
١٠- أندريه إيما روجانين أويويه، الشرق واليونان القديمة، ج١، ت. فريد داغر، منشورات عويدات، لبنان، ط١، ١٩٦٤.
١١- مرسيا إيلياد، صور ورموز، ت. حسيب كاسوحة، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٨.
١٢- فرانسوا شاتيليه، تاريخ الايديولوجيات. ج١، ت. أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧.
١٣- البير شويتزر، فكر الهند، ت. يوسف شلب الشام. دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٩٤.
١٤- لاوتسه/ تشوانغ تسه، كتاب التاو. ت. هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، ط١، ١٩٩٥.

٣- المجلات والجرائد:

١- مادالجيت سينغ، ضوء يسطع عبر الزمان والثقافات، مجلة الرسالة، يناير ١٩٩٥.
٢- نـدره اليـازجي، الحكمـة القديمـة والعلـم الحديث، مجلة المعرفة السورية، ع/ ٢٨٥/ت٢. ١٩٨٥.
٣- هو جوه ليانغ، كونفوشيوس، مجلة بناء الصين، العدد/ ٢٠/ ١٩٨٧.
٤- هو جوه ليانغ، تشوانغ تسي، مجلة بناء الصين، العدد/ ٦/ ١٩٨٧.
٥- هو جوه ليانغ، الفيلسوف هان في، مجلة بناء الصين، العدد/ ١١/ ١٩٨٧.

* * *

إبيستيمولوجيا علم النفس عند جان بياجيه

سربست نبي

«الى روح استاذنا الجليل
الدكتور نايف بللوز»

لايمكن قول كل شيء يمكن قوله عن هذا الرجل. مثل هذا الإقرار الذي يبدو متسرعاً وسابقاً لأوانه- ربما يُفهم بمثابته التماس يُرادُ به الخروج بسلامة على النقد. أو إعفاء نفسه من اعتبارات عديدة لاحقاً.

إلا أنه لايظل بهذه الدرجة من المصادرة

سربست نبي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، وعلم الاجتماع المقارن.

نفسها، طالما أن البحث يتصل برجل هو «بياجيه J. Piaget». كتب وخلّف(*) مالايقل عن ٢٠٠٠ صفحة. بدا ولعاً فيها ومنهمكاً بافتعال المشكلات، وتوليدها، كي تقوده أبداً الى حلول أو فرضيات جديدة[1].
لكن اذا ماأخذنا بعين الاعتبار الجانب النوعي لهذا الركام، لاتتضح لنا أهميتها العلمية، التي تتصل في الصميم بنمو، وتشكل العلوم، والمعارف الرياضية والفلسفية، والسيكولوجية. ضمن أفق إبيستيمولوجي تتداخل فيه فروع المعرفة المختلفة.

لنسجل اذاً، مثل هذا الاعتراف الحقيقي، مادمنا إزاء محاولة ليست سهلة، تطمح الى إيجاد وحدة منطقية نوعية، بين مختلف فروع المعرفة الانسانية، وفهم سيرورة نموها وتفسيره.

كذلك من الهام، في هذا السياق أن نعرف أنّ بياجيه بدأ في الأصل بوصفه عالم حيوان، وبيولوجي، وتكوّن كسيكولوجي، وفيلسوف قرأ بعمق كانط Kant وهيغل Hegel وتأثر بهما، الى جانب تطورية سبنسر Spencer وكونت Comte. وتابع باهتمام فكرة التطور والبيولوجيا عند برجسون Bergson لكنه رغب رغم ذلك؛ أن يستقل بمشروعه، وأن يحدد موضوعه، وإن يك «بصورة مضادة للفلسفة»[2]. عبر صياغة سؤاله الأساسي، وسلبه عن الفلسفة، لينتهي أخيراً كابيستيمولوجي يهتم ببناء وتكوّن المعرفة وسيرورة نموها.

على هذا النحو يمكننا الشروع مبدئياً، في التعبير بصورة أولية عن المسائل الأساسية، والمشاكل المعرفية الرئيسية، التي أثارتها خصوصاً إبيستيمولوجية علم النفس أولاً: عند هذا المستوى من البحث، بمقدورنا أن نحدد بصيغة ملموسة أسئلة حول علمية علم النفس، ووحدته النوعية،

(*) توفي بياجيه في ١٦ أيلول عام ١٩٨٠.

ومشكلاته المنهجية، وطرائق وتقنيات البحث العلمي، وفي السياق ذاته يصبح من الضروري البحث في اتجاهات المعرفة النفسية الأصلية. وعبرها في علاقة علم النفس بالعلوم الأخرى، كالمنطق وعلم اللغة... وضمن رؤية «ميتودولوجية» لابدّ من قراءة «علم النفس» في صلته مع البيولوجيا بوجه خاص؛ من حيث أن الأخير مثّل حقلاً خصباً يستمد منه بياجيه الكثير من مفاهيمه، والوحدات النظرية الخاصة بنسقه المعرفي.

ثانياً: ومن موقع آخر أكثر عمومية من البحث؛ ترتدي دراسة المشكلات العامة بتصنيف العلوم الانسانية وموقع علم النفس فيها، أهمية من الدرجة الثانية ضمن هذا الإطار. ونخصُّ هنا التشاكلات والتداخلات العميقة والصميمية ذات الطبيعة المنهجية والابيستيمولوجية معها، ومن ثم العوامل التي قادتها من الحالة قبل العلمية الى الحالة العلمية باختصار.

أخيراً: لايعود ممكناً أن يظل السؤال قائماً ومفتوحاً بصورة ملحة بصدد علاقة الابيستيمولوجية العامة التكوينية بعلم النفس. ويمثل هنا المصب الأخير لجموع الأسئلة المثارة، كما نفترض.

إن الإجابة عن المسائل السالفة. ستكون غاية هذه الدراسة. ولايفوتنا أن نشير الى أنَّ تناولنا لها لايخضع لأي نظام سردي معين، بقدر ماتستبدُّ بها استراتيجية التوليد الجدلية. التي سنعتمدها هنا، من داخل نسق بياجيه المعرفي. والحال هكذا، فإن اللوحة الموصوفة أعلاه لاتعدو كونها صالحة إلا للقراءة الوصفية وحسب.

أولاً: المقدمات النظرية:

بالرغم من روح الإقصاء التي أبداها «أوغست كونت» حيال علم النفس، وعزله إياه عن حقل علومه الوضعية في القرن التاسع عشر. لم ينقضِ وقت طويل، حتى تقررت أول نقلة عميقة من علم النفس الفلسفي الى علم النفس العلمي، مع «أوليات علم النفس الفيزيائي- لفيخنر

١٨٦٠»، وظهور «أوليات علم النفس الفيزيولوجي- لـ وندت Wundt ١٨٧٤»، «ويظهر أنها لم تكن جذرية»[3] بالقدر الذي من شأنه أن يكرس تلك المفارقة التاريخية بعمق.

لقد ظلّ علم النفس ذلك الوليد المشبوه «غير الشرعي» للفلسفة، اذ حتى هذا الوقت -كما يبدو- لم يك قد بلغ درجة من النضج، يغدو معها قادراً على «قتل أبيه». وكان لابد أن يمضي أكثر من مئة عام. يقضي فيها «بوليتزر G. Bullitzer وكانغيلم Ganguilhem(*)- وحتى واطسون J.Watson» من قبل- محاولات نزقة في نزاع دؤوب مع المسائل الناجمة عن قيمته المعرفية وطبيعته. ولعلنا في هذا، نجد جانباً من التفسير، للامتعاض والحفظ الذي كان «بياجيه» يبديه للحقائق الفلسفية.

من جهة أولى؛ تعيَّن على «بياجيه» مهمة تأكيد مشروعية هذه العلوم، بوصفها علوماً مستقلة، لها وحدتها النوعية (ونقصد العلوم الانسانية عموماً، وعلم النفس والابيستيمولوجية خصوصاً). وكان لابد من أن تقوده تلك المهمة بالحاح، من جهة ثانية، الى تسويغ نشوئها وتبريره. وكذلك تفسير انتقالها من الحالة قبل العلمية الى الحالة العلمية. في هذا السياق لايبدو «بياجيه» مهتماً بوصف الوضعية الماهوية الأولى ولابالسؤال عن ماهية الثانية. إن مايميز قراءته الابيستيمولوجية، كما سيتضح معنا لاحقاً، لايتحدد في تعريف المعرفة كماهي، في حالتها السكونية «الستاتيكية» الناجزة والمكتملة نهائياً، بل إنه يتمثل في الطابع التطوري النشوئي الذي يعدُّ معرفة المقدمات ضرورية لفهم النتائج، ويعتبر تفسير سيرورات النمو أكثر أهمية من وصف الوقائع المعرفية وإيقاعاتها: «إن

(*) يقول كانغيلم: . . . اذا لم نستطع تحديد موقع علم النفس في الفلسفة، فإننا لانستطيع أن نمنع أحداً أن يدعي أنه عالم نفس وأن يسمي مايفعله علم نفس. . . .». انظر م. برنارد وآخرين، فلسفة العلوم الاجتماعية من عام ١٨٦٠-١٩٧٢، ترجمة سهيل عثمان، عبد الرزاق الأصفر، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤، ص٣٣.

المعرفة العلمية تطورية على الدوام، فهي تتغير من حين لآخر. وعليه فلايمكننا أن نقرر من جهة أن للمعرفة تاريخاً، ثم ننظر من جهة أخرى الى حالتها الراهنة كما لو كانت نهائية أو ثابتة. إن الحالة الراهنة للمعرفة إنما هي لحظة في التاريخ تتغير بنفس السرعة التي تكون فيها حالة المعرفة في الماضي قد تغيرت، بل وفي حالات عديدة تتميز بسرعة أكبر، ومن ثم فإن الفكر العلمي ليس لحظياً، اذ أنه ليس حالة استاتيكية «سكونية». إنما هي عملية aprocess(*) وبتحديد أكثر، عملية بنيان وإعادة تشييد مستمرين ويصدق هذا غالباً على كل فرع من فروع البحث العلمي»(٤).

لكن قبل الشروع في تقديم الأجوبة بسخاء في هذا الصدد، لابد من الارتداد العَوْدي الى بدايات «الكلمة»، فـ«بياجيه» الذي رغب لشخصه مهمة القيام بدور «بروميثوس» ونذر نفسه لانتزاع «النار الإلهية» من الفلسفة. نجده لأجل ذلك؛ يؤسس لقطيعة نسبية مع الحالة السابقة على علم النفس العلمي «قبل العلمية». وبفضل ميكانيزمات معينة، يجعل من الأخيرة بؤرة يكثف فيها إدانته للفلسفة، كي يمكن علم النفس أخيراً، بالتبرؤ من الحدوس والتأملات الفلسفية، التي لازمت نشوءه. وبالنسبة اليه فإن «الحدود بين علم النفس العلمي وعلم النفس الفلسفي هي مسألة مناهج، مناهج موضوعية من جهة وتأملية أو حدسية نظرية لاأكثر من جهة أخرى»(٥). والذات... في هذا السياق التي هي بمثابة استراتيجية يؤسس عليها الفيلسوف مفاهيمه القبلية، وجملة حدوسه الأولية، السابقة على كل معرفة- هي التي تصادر على الحقائق والمعارف الموضوعية المحتملة بالنسبة لعلم النفس، وتحول دون خلق نوعيته العلمية ووحدته لاحقاً.

وقصارى القول: إن المسألة الأكثر أهمية وتحديداً تبدو في رأي بياجيه متعلقة بدور وفاعلية الذات المعرفية. والفرق الوحيد الدقيق؛ بين علم

(*) سيرورة

النفس الفلسفي والعلمي «ناجم عن انفتاح الأنا»[٦]. وتتخذ هذه المسألة صيغة مركزية أخرى على مستوى ابيستيمولوجية بياجيه تتمثل في مشكلة الفهم والتفسير، التي تعني بضرورة تجاوز العلوم الانسانية للتأويل الفلسفي الذاتي، وصولاً الى تفسير سببيّ علمي.

بصفة عامة، يشير بياجيه الى أن المشكلة المنهجية المركزية الخاصة بعلوم الانسان، تتحدد في كون الانسان «ذاتاً وموضوعاً» في ذات الوقت. يقلُّ معها بقدر ذلك، إمكانية تحقيق الانفتاح اللازم للموضوعية. أما على صعيد علم النفس فإننا نجد «مختلف مظاهر الوضع الدائري أو الجدلي للذات والموضوع وصعوبات الانفتاح المتمثلة خصوصاً في عملية الاستبطان... إن الشخص الواحد في الاستبطان هو في آن واحد فاعل للمعرفة وموضوع معرفته الخاصة»[٧]. هذا الوضع يُعدُّ الدوّار العميق «للأنا» والقاع الذي تتمركز فيه الذات. ويستمر هذا المظهر مهيمناً على تاريخ المعرفة النفسية الفلسفية، ولاتتأتى علميتها إلا مشروطة بتجاوز هذا التهديد الضاغط من جانب التأويل الذاتي، والفهم الفلسفي.

إن قاعدة النشاط العلمي التي يشيدها بياجيه لعلم النفس، مرتبطة بطبيعة ونوعية المنهج الذي يتعين على هذا العلم الإنساني أن يتبعه، كي يصل الى الحقيقة الموضوعية...؟ مع محاولة تأكيده، إن تلك الأمية العلمية لاتنبثق بالدرجة الأولى عن موضوع العلم بقدر ماتتعلق بالمنهج. اذ أنه ليس من الصعوبة- كما يقرر بياجيه- أن نجد حقول بحثية ومشكلات مشتركة تتطرق لها السيكلوجية الفلسفية، أن تدخل في حقل علم النفس العلمي.

في ضوء ذلك؛ يرى بياجيه أن علم النفس العلمي اليوم «يقصد دوماً بلوغ تفسيرات موضوعية، بخضوعه للقواعد العامة للتحقيق التجريبي وحتى للتقعيد Formalisation جهد المستطاع»[٨]. الأمر الذي من شأنه أن يؤدي الى تحقيق اتفاق عام، تخصصي وموضوعي، بين المشتغلين به، وأن

يكرّس في ذات الوقت التقاليد العلمية المجتمعية . فالمعرفة العلمية النفسية يمكنها عبر جمع النظريات والبحوث، والوقائع النفسية، في نماذج تجريبية مشخّصة . ومن ثم تنظيمها في نماذج جبرية احتمالية، وحتى منطقية، وتنسيقها، يمكنها أن تحقق الحدود العلمية الممكنة والمرسوم لها.

ثانياً: علمية علم النفس:

بمقدورنا أن نصوغ الرهان الأساسي عند «بياجيه» في الأطروحة التالية : «تحييد الذات» - بمقتضياتها المفاهيمية وملاحقها التأملية، والحدسية - ماأمكن عن ممارسة «الفيتو» على معارف الانسانية . بتعبير آخر؛ اذا شاءت هذه العلوم ألا تظل بعد، مجرد معارف فلسفية «قبل علمية»، فعليها -والحال هذه- أن تبدي استعداداً للتخلي عن تاريخها الفلسفي، مع شرط الانفصال عن كل نوع من «الكوجيتو Cogitative» . وهذا مايفترض من جانب آخر؛ التوجه الى المسائل المعرفية انطلاقاً من الواقع، وحسب قواعد وثيقة الصلة بالتجربة الموضوعية، الى حد اخضاعها للوقائع الاختبارية، ومن ثم للتنظيم والصياغة النمطية «التيبولوجية Typology» والتنسيق، بحيث أن التجربة تصبح هنا المرجع الأول والأخير، لمصداقية المنهج العلمية . ضمن هذا السياق؛ تجدر بالأهمية الاشارة الى سلسلة من المسائل الملموسة الخاصة بطرائق البحث في علم النفس. آخذين بعين الاعتبار، أن «بياجيه» يسلّم بصورة أولية : «إن كل فرضية سيكولوجية ضمنية يمكن -ويجب- التحقق منها[٩] تجريبياً . وقوام هذا الافتراض هو التفسير السببي الذي ينبغي أن يؤسس عليه علم النفس، حتى يغدو علمياً، وطبقاً لتعريفه فإنه يمثل «انتقالاً مستمراً من البحث عن القوانين الى الفرضيات التفسيرية»[١٠].

وإجمالاً فإن مايكوّن التفسير - في علم الانسان عموماً، وعلم النفس خصوصاً - الذي يعني البحث عن السببية، من وجهة نظر «بياجيه» يتحدد أولاً: في إثبات الوقائع ووصف العلاقات المتكررة، وإعداد القوانين

العامة وإنشائها، عبر ملاحظة الإطراد فيها. ويبدأ التفسير مع تنسيق تلك القوانين وتأسيس المنظومات الاستنتاجية.

ثانياً: اعداد وتنسيق القوانين إعداداً مقعداً Formalised في نماذج وأنساق منطقية/ رياضية، تتيح إمكانية الحصول «على القانون اللازم لتفسير القوانين التي تعتبر مفسَّرة له...»(١١).

ثالثاً: الخطوة الأخيرة التي بموجبها يتم التفسير السببي، يضيفها «بياجيه» في نوع من «الاستقراء الارجاعي»... بمعنى تطبيق المسلمات والنماذج الرياضية، والأنساق المنطقية على النماذج الواقعية، بحيث تتشخص في الوقائع وتتطابق معها، التي ينبغي لها أن تكون تعبيراً موضوعياً مكثفاً لمجمل علاقاتها وتحولاتها.

الواقع أن الصياغة المفاهيمية السابقة للتجربة، بصرف النظر عن مقاصدها المنهجية العلمية، تطال في ذات الوقت، قضية خصوصية علم النفس، ونوعيته المعرفية، ووحدة موضوعه. ذلك إن امتداد التقنيات، ومقولات العلوم الأخرى من طرف أول، الى حقل الوقائع النفسية وتمثُّل الأخيرة لها، يتيح لها إمكانية تجزئة موضوعه وتشظّيته، باتجاه ابتلاعه نهائياً من قبل تلك العلوم. وهذا مايفسِّر لنا جزئياً استمرار ووجود عدة اتجاهات في علم النفس.

في الطرف الآخر؛ معلومٌ أن الحياة النفسية تستند أصلاً وتتبنّى على المعطى العضوي. وتنمو وتتشكل ضمن الحقل الاجتماعي. «فعندما نتحدث عن النمو النفسي، يستحيل فصل البيولوجي عن الاجتماعي»(١٢). ومن ثم تفصح عن نفسها في صيغ وبنيات منطقية ورياضيةولغوية.. إلخ ولو اقتصرنا على حصر الاتجاهات الكبرى للبحث النفسي، لأمكننا أن نميز- تبعاً لبياجيه- وجهات نظر رئيسية، إرجاعية الطابع بهذا الخصوص:

I- الاتجاه العضوي «البيولوجي»: الذي يحيل نمو وفاعلية الحياة العقلية والنفسية الى محددات عضوية، ووراثية. ومع إن «بياجيه» نفسه من

حيث هو عالم «بيولوجي» بالأصل، يقرّ بارتهان الحياة العقلية باستعداد بيولوجي، لا العكس، ومن جهة أخرى يحاول دراسة تكوّن السلوك الانساني عبر تموضعه داخل سياق أعم وأوسع هو سياق الكائنات الحيّة[١٣]، فإنه يتجنب، بالرغم من ذلك، الوقوع في نسق ثنائي مغلق. ويقدم النموذج «البافلوفي» (مثير- استجابة) مثلاً بارزاً لهذا النوع من الإرجاع. وهو تفسير يهدف الى التعبير عن علاقة ميكانيكية بين المثير الخارجي- ومصاحبها العضوي. وعوضاً عن ذلك يقترح- بياجيه- نموذجاً بنائياً، يتجاوز تلك الثنائية الميكانيكية، الى علاقة جدلية تفاعلية. هي في أحد قطبيها أكثر من أن تكون مجرد فعل بيولوجي محض، إنما يصبح فيه للسلوك دور تنموي معقد. فبفضل هذه البنائية السلوكية، أو الفاعلية الجدلية. تنعقد العلاقة بين العضوي والخارجي، على نحو أكثر تعقيداً وتطوراً، وحتى خصوبة. بحيث أن «العضوية الحية، تختار محيطها وتغيره بقدر ماتخضع له، ويصبح السلوك عاملاً هاماً للتطور نفسه[١٤]». ولعل هذا الاندغام العلائقي التفاعلي بين المستويات الدنيا والعليا، وبالعكس، هو الذي يفضي الى إقصاء تلك الإرجاعية البسيطة، الوحيدة الاتجاه.

وطالما إنّا بصدد البحث في المشكلات الناجمة عن مقاربة البيولوجي والمعرفي، وطبيعة العلاقة بينهما. فمن الجائز الاستطراد، باتجاه فض مسائل أخرى ذات صلة. ويمكننا أن نظهر ذلك بنوع من الاختصار:

الملاحظة الأولى؛ تثير مسألة فلسفية الجذور. اعتقد «بياجيه» أن باستطاعته المصادرة على أصولها الفلسفية، عبر إثبات طابعها السيكوابيستيمولوجي، تجريبياً: وتعتبر أفكار «ديكارت Descarte، ولايبنيتز Leibniz» أحد مصادرها الأساسية. وعنت مع كانط Kant بعدد من المفاهيم والمبادىء القبلية Apriori الأساسية. التي اعتبرها فطرية، وسابقة على التجربة. وبالنسبة له «فإن الفكر البشري لايستطيع أن يحفظ شيئاً، ولاأن يبني شيئاً انطلاقاً من تجاربه، اذا لم يكن الدماغ موجهاً مُسبقاً-

بصورة قبلية – للتكوين حسب قواعد وثيقة[١٥]». ويصوغ عالم اللسانيات التحويلية «نعام تشومسكي N.Chomosky هذه الرؤية في الأطروحة التالية: «ماهو الشيء الذي يؤسِّس، في الطبيعة البشرية، إمكانية هذا الاستيعاب لنسق مخصوص من القواعد، مع أخذنا بعين الاعتبار بكون كل كائن بشري، قادراً، قبلياً، على استيعاب أي نسق لساني[١٦]». وبناء عليه؛ يؤسس تشومسكي إجابته، على افتراض وجود تشكيلات مُسبقة وإواليات فطرية ثابتة، محددة تحديداً وراثياً. وعلى نحو طبيعي تحدد القدرة البشرية على استيعاب الأنساق المعرفية، وإنشاء قواعدها النظرية، دون غيرها. إن جملة الضبوط البيولوجية، والضغوط القبلية هنا، هي التي تحدد النسق المعرفي[١٧] المحصل عليه.

خلافاً لذلك؛ يثير بياجيه اعتراضاً يتلخص في رفض كل بداية مطلقة، محددة بصورة قبلية في الجهاز العضوي. وبدلاً عن التحديدات والاواليات البيولوجية التي يعدّها تشومسكي فطرية أو قبلية، يعدّها بياجيه خارجية المنشأ، تخضع أيضاً للتعديل والملاءمة، ولعملية اعادة تنظيم وبناء. ويقترح بديلاً عنها يتمثل في مفهوم «الضبط الذاتي الذي يلعب دوراً أساسياً، وعلى كافة المستويات»[١٨].

على النقيض مما سبق؛ تمثل النزعة الاختبارية الوجه الفلسفي الآخر للمسألة. واذا مابدا لنا أن البحث فيها، لايتصل بشكل مباشر مع مستوى الموضوع المبحوث، ولايستقيم مع مساره، فانه بالنتيجة يقودنا الى مظهر آخر من الإرجاعية البسيطة، التي تستبعد في تفسيره لمسألة المعرفة كل معطى سيكولوجي.

الفرضية الأساسية التي قامت عليها هذه النزعة التجريبية بالأصل، ممثلة في جون لوك John Lock، وديفيد هيوم David Hume هي: أن الذهن يمثل صفحة بيضاء خالية من كل تحديد أو صفات أو أفكار أولية، سابقة على التجربة. وبفضل هذه التجربة الحسية يتزوّد الذهن بمعطياته

النظرية، وخبراته المعرفية. وانطلاقاً من ذلك شرعت الوضعية المنطقية، بتضمين هذه الاتجاه اضافات إشكالية عن علم اللغة والمنطق، وحاولت من خلال بحوثها، الجزم بأن «المنطق والواقع الرياضي مشتقان من علم اللغة[١٩]» ومرهونان بها. فحيث لاتوجد لغة لايوجد مفهوم. بتعبير آخر شاعت القول: إن اللغة هي التي تخلق أنماط التفكير المنطقي وأنساقه. أما مرحلة «ماقبل اللغة» فلاتتضمن شيئاً، ولاتعدو كونها أكثر من مجرد نزوع محض للتلقي.

على هذا النحو اختزلت الوضعية المنطقية، الفعالية المعرفية الى مجرد عملية استنساخ سلبية للوقائع الخارجية، كما أن المعرفة ذاتها قُلِّصت، الى مجرد نسخة جامدة للواقع.

في معرض ردّه على الوضعية المنطقية، صادر «بياجيه» على فكرة إن المنطق ينبغي أن يعتمد على اللغة، وأن ينطلق منها. وحاول أن يثبت إنه من الممكن أن يوجد فهم قبلي، وتفكير استدلالي من دون لغة. وإن مايجب أن نهتم به هو الكشف عن تلك العلاقة التفاعلية الجدلية القائمة بين اللغة والفكر عند كل مستوى. انطلاقاً من أن المعرفة هي فعالية بنائية «يمارسها الفرد منذ بدء نموه في تفاعله مع الوسط المحيط. فهي لاتصدر عن بنيات فطرية سابقة للتجربة، كما كان الحال في الفطرية المثالية. كما أنها لاتنشأ من مجرد تجربة اختبارية، ولاعن بنيات لغوية[٢٠]...» ويفترض بياجيه بهذا الخصوص أن ثمّة سلوكاً منطقياً عند الأطفال حتى قبل أن تتطور اللغة لديهم. وهذا السلوك يتمظهر في تنسيقات أفعال يسميها أخطوطة «Scheme» أي أدوات تعميم من طبيعة أخرى. ومن هنا يصبح نافلاً التمسك بموقف من يقول: إن «هذه البنيات مشتقة من اللغة[٢١]».

لنعُد ثانياً؛ بعد هذا البحث فيما يخصّ بالانتقالات والتبادلات التقنية، والتشاكلات، بين المجالين البيولوجي والمعرفي. وعلى العكس من المحاولة الإرجاعية، سنكون مع حالة بياجيه، أمام أهمية قصوى يوليها

للمقارنة بين إواليات المعرفي بالبيولوجي. كذلك إزاء مهمة موضعة الوظائف الخاصة بالمعرفي داخل السياق العضوي.

لقد دفعت بنا اتجاهات البحث، حتى الآن، بوضوح الى أن المعرفة ليست محكومة سلفاً بنوع من الضوابط الوراثية القبلية. كما أنها لاترد بصورة محددة الى نوع من الاختبارية التي تلح على أن العقل يستنسخ الوقائع والأشياء المحيطة بنا، وعلى نحو انفعالي لافاعل. خلا ذلك، فإنَّ الأخذ بالموضوعية التجريبية في علم النفس العلمي- كما تبين- لايعني إقصاء الذات بشكل مطلق. فالمعرفة وضمن حدود مانعرفه، هي جزئياً من نتاج فاعلية الذات ونشاطه. وطالما الأمر كذلك؛ فكيف يمكننا التوفيق بين جملة المشكلات السابقة في ضوء العلاقة بين المعرفي والبيولوجي والتشاكل القائم بينهما..؟

وبعبارة أخرى؛ يحاول بياجيه البرهان على الفرضية المركزية التي تتلخص في «إن الوظائف المعرفية تشكل عضواً مختصاً لضبط التبادلات مع الخارج، بالرغم من كونها تأخذ أدواتها من التنظيم الحيوي في أشكاله العامة[٢٢]».

بصورة أولى؛ يلحّ على العلاقة الوثيقة بين النماذج المعرفية والنماذج العضوية الحيوية. وفي هذا السياق، يمنح النموذج «الهوميوستازيا -Heme-ostasia)- الذي يفيد بمعنى إواليات الضبط والتوازن الذاتي- دوراً أساسياً على كافة المستويات، وتبرز وظيفته بصورة أساسية في الهدف المتمثل بإقصاء التوترات الناجمة عن الاتصال مع الوقائع الخارجية، واختصارها، مادام تاريخ الكائن العضوي الفرد -يظهر كسلسلة لانهائية من التفاعلات المفتوحة مع الوسط المحيط، في الاتجاه الأكثر تطوراً، وتعقيداً وتنظيماً. إن هذه التفاعلات التي يصفها بياجيه- مع الوسط المحيط، تكون محكومة في مستوياتها الدنيا بنزوع عضوي- غريزي- يميل الى تلبية «حاجات أولية نفعية»[٢٣]. ومن الجائز اعتبار هذه الوضعية، المنشأ السلبي الأول، لفاعلية

الذات المعرفية. ومن خلالها تتجه باستمرار نحو توسع الوسط وتملكه. عبر تمثله «Assimilation» وملائمته «Accomoation» وإعادة دمجه، وهذه هي أبرز ملامح التكيف البيولوجي. بيد أن الجهاز العضوي، بوصفه نسقاً مرناً ومفتوحاً، عند هذه اللحظة من التوازن والثبات، لايبقى كما هو؛ بل إنه هو نفسه يخضع بصورة متنامية، للتغيير والتعديل، والتطور، بفعل المؤثرات والمعطيات المرتدة، وبقدر مايتأثر بالوسط ويؤثر فيه. وهذا مالايبرر أية إرجاعية وحيدة الاتجاه، بل يقودنا الى الاعتراف بوجود تأثيرات متبادلة، وأنواع من التداول والتفاعل بين مستويات عديدة، متكافلة. يمكن تسميتها عموماً بـ «التغذية المرتدة Feed back». وقصارى القول: إن انتظام هذه العملية عند حدود معينة من الثبات والتوازن، لايعدّ استقراراً وسكوناً مطلقاً، طالما إن النسق الجديد ينطوي كذلك، على نزوع ومحفزات مستمرة أكثر تطوراً وانتظاماً، تبرز معه توترات وتصدعات جديدة، مما يعني من جديد، نشوءاً لوظائف تتصاعد بصورة متناهية وتتعقد، باتجاه إزاحة التوتر وإعادة الملائمة والدمج، وتحقيق التكيف، الهدف النهائي للموازنة.

على هذا النحو، يهدف بياجيه الى تحقيق مصالحة بين المعرفي والبيولوجي، لابالقفز فوق المشكلة، أو رد اتجاه الى آخر بصورة خطية مُبسطة، وإنما عبر تمييز وفرز التداخل الجدلي العلائقي، والإقرار بأن التجربة المعرفية، ليست تجربة صرفة، ولامعرفة محضة أبداً. بل تتضمن مع هذا وذاك ماهو بيولوجي، وعلى نحو علائقي جدلي، إنشائي لولبي.

II- **الاتجاه الفيزيائي**: أمعن هذا الاتجاه في تفسير الظواهر والوقائع النفسية بردها الى بنى ومفاهيم فيزيائية. ومايميزه هو نزوعه الى جعل الادراك بوجه خاص والعمليات العقلية، موضوعاً مركزياً لمعرفته. عبر إرجاعه الى نماذج أو كليات أو صيغ «Gestalts» فيزيائية. وكما يعتقد بياجيه فإننا مع سيكلوجية الغشتلت Gestalts «نجد أنفسنا ازاء فيزيكالية بنيوية

واضحة»[٢٤] مهدت الطريق للتأويلات البنيوية . وهذا مايدعونا الى تسجيل هذا الانجاز لصالح نموذجها Forme الفيزيائي الذي قدمته .

أما المفهوم المبتكر الآخر الذي خرجت به مدرسة «الغشتلت» فهو «مفهوم المجال Field بالمعنى الذي يشير اليه مجال كهرطيسي[٢٥]» وبه عارضت نظرية الارتباط، التي قدمت تفسيراً ميكانيكياً عن الارتباط بين أحاسيس ذرية مستقلة، ومسبقة التشكل. وأمكن لها بالتالي عبر التأكيد على مفهوم «الكلية المركبة من عناصر» من التعبير عن العلاقة الثابتة بين الإحساسات والوقائع الفيزيائية في صيغة ترابطات كلية جاهزة «مبنيَّة» وثابتة .

في وسعنا بوجه ما؛ تلخيص الاعتراضات التي وجهها «بياجيه» لـ «الغشتالت» بمايلي :

١- إن مفهوم «الكلية المركبة من عناصر» معزولة . ليست ناجزة، وقبلية جاهزة الصنع، «بل إن الذات تقوم ببنائها من خلال تفاعله مع الوسط»[٢٦] . وهذا يقتضي - من حيث المبدأ- تمييزاً بين الإدراك والنشاط الادراكي في رأي «بياجيه» .

٢- إنها ليست مضبوطة ومحكومة مسبقاً بقوانين ثابتة، بل هي تخضع لعملية تحويل وتعديل، وللتوازن والضبط الذاتي، تبعاً لصلاتها العلائقية مع الوقائع الخارجية المقابلة .

٣- بناءً على ماسبق؛ يمكن استخلاص وإيجاد قوانين تركيب وتحويل من بين العناصر والعلاقات، تأخذ بعين الاعتبار لا المعطيات الفيزيكالية وحسب، بل وحتى البيولوجية والاجتماعية»[٢٧]، ومن وجهة نظر وظيفية .

III- الاتجاه السيكوسوسيولوجي: لتوضيح حقيقة الكائن -الفرد- وتفسيره، هل يكفي أن نردّه بكل مايحتمله من حياة نفسية وعقلية، أو حتى عضوية، الى المجتمع . . ؟ . . بحيث يتلاشى الفردي في الاجتماعي،

ودون اللجوء الى معارف أخرى؟أو الاستعانة بمستويات عديدة من التفسير والتعميم، مشروطة بعدد من الإجراءات المنهجية، ومفاهيم ومبادىء نظرية . .؟ وبعبارة مختصرة، ألانستطيع أن نتساءل في صيغة موحدة: أيهما يحدد الآخر ويقرره، الفردي أم الاجتماعي . .؟ وتبعاً لطبيعة الإجابة عن هذا السؤال نشأت الانقسامات الكلاسيكية في تاريخ الفكر السوسيولوجي- النفسي.

رفض بياجيه بدوره، أن يختزل المسألة في تلك الثنائية الإرجاعية، وإنما بحث عبر تجاوزها، عن سبيل ثالث يلغي التضاد القائم والمصطنع في رأيه، بين الفردي والاجتماعي. وعليه قرر أن طرح المسألة في الصيغة المحددة سابقاً تبدو زائفة، وعوضاً عن ذلك افترض أن المجتمع بوصفه كلاً دينامياً، متحولاً ومنطوياً على تفاعلات ذات مستويات عديدة، لايمكن أن تستقيم الأبحاث المتعلقة به، والحال هذه، مع النزعة السكونية في النظر اليه باعتباره كتلة ثابتة «مكتفية بذاتها»، ومزودة سلفاً بمنظومة كوابح وضغوط قسرية وقبلية، لاتحتمل أي مظهر لنشاط الفرد (نموذج تارد Thard ودوركهايم Durkheim). أيضاً وعلى النقيض من ذلك، عدهُ مكوناً من مجاميع كمية للممارسات والفعاليات الأكثر فردية بذاتها (روسو J. Rousseau مثلاً) يبقى لزاماً علينا اذاً أن نتحفظ على ذلك، لصالح الإقرار بأنه لاوجود لمنطقتين، احداهما خاصة بالجماعة، والأخرى خاصة بالأفراد: وليس هناك سوى طريقة واحدة للتنسيق بين الفعلين (أ) و(ب) حسب علاقات دمجية أو نظامية . . الخ [٢٨]»، داخل كلية متضايفة في ذاتها، تنطوي على الكلي (العام) والفردي (الخاص).

اذ ذاك تبرز أولاً، مهمة تبيان منطق الاستثنائي الفردي و(صورته: الجائز، المُصادفي)- أي الصفات الفردية السيكولوجية، وكذلك الوراثية الفطرية- في العام و(صورته: العادي، الضروري) أي عمليات التطبيع

الاجتماعي، والثقافي، والتبادلات الموضوعية داخل الجماعة- وهذا مايشهد على التفاعل التكاملي المشترك بين النفسي والعضوي والاجتماعي(*).

ثانياً: كشف العام (الكلي) المجرد في (الفردي) المشخص، وهذا مايشير الى طبيعة التفاعلات الكائنة بين الوقائع الثلاث. ويتم ذلك عبر إعادة «إنشاء نماذج منطقية أو رياضية»[٢٩] قابلة للتقعيد الاستنباطي، ومن ثم تطبيقها على الوقائع الفردية.

في هذا السياق ينوه بياجيه الى أن النموذج المستخدم من قبل ك. شتراوس C.strauss يمثل «الاستقراء الأكثر دهشة الذي أمكن استعماله في علم انساني تجريبي»[٣٠] للكشف عن الاواليات العقلية اللاواعية والقبلية، التي تسبق الحياة والوقائع الاجتماعية المحسوسة، لجماعة ما أو فرد ما. وتجثم على تصرفاتهم من دون وعي منهم. وهو النموذج الذي يعكس أعم صور التفاعل والتنسيق بين النفسي والاجتماعي والعضوي... الخ، الذي يدعوه (بالبنية العامة)، التي يمكن لنا في مثل هذه الحالة، أن نلجأ الى صياغتها صياغة رياضية ومنطقية، بحيث تصلح للتفسير السوسيولوجي والسيكولوجي.

IV- قد تبين لنا أن الاتجاهات التفسيرية السابقة، عمدت الى دراسة الظاهرة النفسية، بأن أسندتها الى مرجعيات معرفية ومنهجية متعددة، خارجة عن حقل مضمونها وموضوعها، وظلّت عموماً محكومة بحدودها وشروطها العلمية.

في البداية أفسحت تلك المحاولات، المجال لإمكانية تجزئة وتبديد موضوع علم النفس، وهددت بإتلاف وحدته النوعية، والمنهجية. فحالت

(*) يقول بياجيه: اذ أن الحد الاجتماعي الفاصل لم يعد يقع بين المجموع الاجتماعي ومابين الفردي، بل مابين الفردي، بحسبانه يؤلف سلفاً مجموعاً كلياً، والفردي المحض أو حتى العضوي»، انظر علم النفس (مصدر مذكور) ص ٥٢٥.

دون تحديد المسائل والمشكلات العلمية النوعية، مع المقتضيات المنهجية المقترنة بها لعلم النفس»[٣١] بصورة دقيقة. وذاك شرطٌ أساسي لعلمية علوم الانسان عامة، ولعلم النفس خاصة، وعلاوة على ذلك، فإنها مهدت لترسيخ القطيعة والانفصال بين مختلف فروع المعرفة النفسية، وأطاحت الى حد ما، بفرص تكاملها ونموّها التطوري. وهذا الشرط لايقل ضرورة وأهمية عما سبق، ويكفي للتدليل على هذه الأهمية، أن نفهم مدى التقدم الذي نجم عن الإلتقاء المتوازن، والتقارب بين الاتجاهات السلوكية النشوئية، وبنيوية الغشتالت Gestalt.

إن التقدم الفعلي لعلم النفس العلمي- في نظر بياجيه- مرتبط بصورة رئيسية بظهور ثلاثة اتجاهات نفسية منفصلة، أكدت على جدارة وقائع وعلاقات المجال النفسي- الداخلي- باعتبارها مكونات ممتازة، قائمة بذاتها، لتشكيل وتأكيد علم نفسي مستقل، له خصوصيته المعرفية والمنهجية. بحيث أنها -بوجه عام- أقصت كل الخيارات الإرجاعية البسيطة في هذا الاطار، وسعت الى دراسة الحياة النفسية انطلاقاً من مضمونها الداخلي مباشرة، دون الاحالة الى أية مرجعية أو منظومة معرفية خارجية بيولوجية أو سوسيولوجية.. الخ.

الأول: يتمثل في حركات التحليل النفسي. وتبدو الفرويدية S.Freud نموذجها الأمثل «مصدراً لفرضيات خصبة»[٣٢]. في تعبير بياجيه للولع بالفرضيات..

اهتم بياجيه بشكل خاص بمفهوم فرويد عن سيرورات النمو، الذي اتسم من وجهة نظره، بنزوع نشوئي تطوري(*)، يعتبر الظاهرة النفسية نتاجاً لتاريخ. تعدُّ معرفة مبادئه شرطاً ضرورياً لفهم سلسلة المراحل التالية. إلا أن هذا البعد التاريخي عند فرويد، يُشوهه ميلٌ إرجاعي- نفسي- غريزي-

(*) بصفة عامة يعده بياجيه عاملاً أساسياً يفسر به الانتقال الى الحالة العلمية في العلوم الانسانية. (انظر: بياجيه، جان: وضع علوم الانسان في منظومة العلوم، مصدر مذكور، ص٨٠.

محدود بإواليات خفية مهيمنة، تقبع خلف كل سيرورات أشكال النمو وتفسيرها. وتقدم هذا النمو لابوصفه انشاءاً مستمراً، بل «كانبساط وحيد لبعض الميول الأصلية. بحيث يرجع الحاضر بفعل ذلك الى الماضي ويُرجع مختلف أطوار النمو الى التحول الوحيد للنقاط التي تتركز فيها الطاقة الأصلية للدوافع»[٣٣]. وتبقى مدى الحياة كامنة في اللاوعي في وضع غير ممفهم». وما المراحل «الشفوية والشرجية، والنرجسية الأولية، والقضيبية والأوديبية إلا التعبيرات المتتابعة، لليبيدو وأحد تحول شحنات Chargs طاقته من موضوع الى آخر. . .»[٣٤].

من هنا نجد بياجيه ينحاز الى جانب أريكسون Erikson، ويعبر عن قناعته بأهمية التوازن الذي أوجده الأخير بين النمو النفسي- الجنسي الفرويدي وسيرورة النمو النفسي- الاجتماعي، في صيغة يعدّها انشائية سيكلوجية حقيقية. «فالماضي يحدد الحاضر لكن الحاضر يؤثر في الماضي، بحيث إن الماضي يؤوّل على ضوء الوضعية الحاضرة»[٣٥]. فهناك دائماً تضافر وتوافقات متنامية بين الماضي والحاضر.

الثاني: حينما قصدت المدرسة السلوكية في صيغتها الكلاسيكية عند واطسون الى تعريف علم النفس بأنه علم السلوك الذي يمكن ملاحظته ودراسته في ضوء أفعاله الظاهرة. تكون قد أسهمت فعلاً في إنجاز استقلالية علم النفس ووحدته، عبر تحديد موضوعه ومجاله العلمي. وبينت ذلك مشروطاً بإقصاء معطيات الشعور بوصفها موضوعاً للمعرفة. وعلى الرغم من ذلك، فقد نحت في تفسيرها الى الإفراط في الآلية. لهذا تعين على اللاحقين تدارك هذه الآلية وتخطيها، سواء بتحسين أو بتصحيح المفهوم الواطسوني عن السلوك، وإكماله «بإبراز طبيعته التطورية»[٣٦] وهذا ماسيثيره بياجيه.

من أبرز السلوكيات، التي اهتمت بالتعديل والتغيير مقابل السلوكية الكلاسيكية، نظريات هل Hull وتولمان Tolman وسكنر Skinner.

تستند سلوكية تولمان الى غرض التعليم، الذي يبدو السلوك في رأيه؛ كسلسلة من الفعاليات المترابطة التي تهدف لغاية، أو هدف متوقع. وفي هذا الصدد يثير بياجيه مسألتين تخصان العلاقة بين التعلم والتطور. ويتعلق الأمر الأول (بمعرفة ما اذا كان التطور مجرد سلسلة من التعليمات أو ما اذا كان التعلم خاضعاً لما يدعوه علماء الأجنة بالكفاءة. أي بإمكان الجهاز العضوي، ماهو الأساسي عملياً التعلم أم التطور. . .»[٣٧]؟ ويشدد بياجيه على أهمية التطور أكثر من التعلم. فالنمو بوجه عام هو أكثر من مجرد تكديس تراكمي لخبرات ومسالك فردية بذاتها تضاف بعضها الى بعض دون إنشاء جدلي وتطوري.

ويتصل الأمر الثاني؛ كذلك بسلوكية سكنر اضافة الى آراء تولمان فيما يبدو أن الأول يركز على أهمية التدعيمات الخارجية المباشرة. وبعبارة تالية «فإن سكنر يلح على المظاهر الارتكاسية لسلوك الطفل لاعلى فعاليته هو بالذات»[٣٨]. اذ يجري وفقاً لذلك تعديله تدريجياً عن طريق المماحكات المستمرة مع الوسط الخارجي.

على الرغم من إقرار بياجيه أن التعزيزات الخارجية التي تقدمها التجربة، هي شرط ضروري، إلا أنه ليس الوحيد ولايفسر كل شيء. وعليه فلابد من الأخذ بعين الاعتبار أهمية التعزيزات الداخلية كذلك، المتمثلة بعوامل النضج الداخلي للجهاز العضوي والعصبي والقائمة أيضاً على نمطية إنشائية تكوينية.

IIV- صار من المفيد الآن أن نأتي أخيراً على اتجاه توخى بياجيه منذ البداية تتويجه على رأس العلوم الانسانية «الناموسية» بوصفه المثل الأبرز لعلمية علوم الانسان، واستقلالها المعرفي -موضوعاً ومنهجاً- لاهذا فحسب؛ وإنما بفضل المكانة، التي منحته مشيئة بياجيه حتى بين العلوم الصورية المضبوطة كالرياضيات والمنطق؛ بوصفه حاملاً لشروط الفهم والبرهان لبقية العلوم. ونقصد بذلك سيكولوجية النمو، أو «علم النفس

النشوئي)، التي «صارت ضرورية اليوم لفهم ابيستيمولوجية معظم العلوم»(٣٩). هذا علاوة على كونها تعد أوضح تعبير على استقلال علم النفس ووحدته النوعية، منهجاً وموضوعاً، راهناً ومستقبلاً.

وضمن الحدود النظرية الممكنة لأهداف البحث، افترض أنه قد نجم عن عرضنا السابق فهم موضوعي، مطابق لحالته المعرفية الراهنة يعدّ في التحليل الأخير تحصيلاً لمعظم المشكلات والمسائل السابقة.

ويتلخص ذلك في الاستنتاج التالي: «إن علم النفس المعاصر نتاج خيار مزدوج أحد طرفيه يتم لصالح نظرية معرفية بنيوية هي حسب تعبير ليفين Lewin منهج تحليلي للعلاقات السببية، ومنهج لبناء مفاهيم علمية، وثانيهما لصالح المنظور والتكويني»(٤٠) بحيث أطاح هذا الاتجاه بكل تعارض بين الفهم الذاتي للسلوك وبين التفسير الموضوعي.

ثالثاً- الإبيستيمولوجية التكوينية والعلم النفسي:

من الجائز الافتراض بالقول؛ إن وصف «ابيستيمولوجية علم النفس» يستدعي تمييزاً لها عن الابستيمولوجية العامة. والواقع أن بياجيه يلتزم بهذا الرأي. وينجز تمييزاً بين مستويين من الابيستيمولوجيا:

I- الأول يعني به الابستيمولوجية الخاصة بكل علم من العلوم، وقد أصبح واضحاً لحد الآن أن علم النفس اليوم، بعد أن استقلّ عن الفلسفة وفرض وحدته النوعية، منهجاً وموضوعاً، على جميع العلوم الانسانية، بما فيها الرياضية والمنطقية وشكّل ابيستيمولوجيته الخاصة، صار- ضمن منظور بياجيه- قادراً على تحليل واكتشاف البنى والعلاقات التي تؤلف الذكاء والتفكير- وأيضاً على تفسير كيفية تكوّن المفاهيم ونمو المعارف ووصف بنائها. ينبغي والحال هذه؛ أن يُؤسَّس عليه ابيستيمولوجية عامة، سيكولوجية الأصول. ذلك «أن شروط المعرفة العلمية في نموها تظلّ أساساً شروطاً نفسية»(٤١) تبعاً لاقتراح بياجيه.

II- وعليه فإن المستوى الثاني؛ العام للابيستيمولوجيا باعتبارها خطاباً

«حول أسس الخطاب العلمي[٤٢] والمعرفي- اذا جاز هذا التعريف- يصبح من الضروي أن يكون وثيق الصلة بمعرفة تلك الأسس السيكولوجية للمعرفة، وقواعد نموها، التي تجد السيكولوجية في المنهج التكويني نموذجاً ملائماً لدراسة نمو وتكون المفاهيم ونشأة المعارف العلمية. وبالمعنى الأخير نقترح تمييزاً بين معنيين للمنهج التكويني:

- المعنى الفردي الضيق والمحدود بسيكولوجية النمو عند الانسان الفرد. وهو الذي يسعى لدراسة الكيفية التي يتوصل فيها الفرد الى تكوين وبناء المفاهيم العلمية، عبر المراحل الأساسية وطبقاً لبنائها السيكولوجي.

- المعنى العام: ونعني به التكوين بأوسع وأشمل معانيه. وهو الذي ينسحب على حركة تاريخ ونمو المعارف الانسانية، وتكوّن علومها. وهو ينطوي على تضايف عام وتآزر للميتودلوجيات التكوينية الخاصة بكل علم من العلوم، يأخذ بعين الاعتبار العوامل التاريخية والسوسيولوجية والسيكولوجية، والفردية... الخ. وانتقالاتها البنيوية.

تأسيساً على ذلك يتابع بياجيه المُضي في هذا المسار بهدف الوصول الى وضع رؤية شاملة وعامة، عن نشوء وتطور المعارف الانسانية، وتفسير نموها وحالات انتقالها، عبر الاستفادة من المعطيات والمسائل التي تقدمها الابيستيمولوجية الخاصة. عندئذ تسمى بـ «الابيستيمولوجية التكوينية العامة» التي تشرع- وفقاً لبياجيه- في «توضيح المعرفة، والمعرفة العلمية بصفة خاصة. وذلك استناداً الى تاريخها والى تكوينها الاجتماعي، والى الأصول السيكولوجية للأفكار والعمليات التي تعتمد عليها بصفة خاصة..»[٤٣].

III- تستند الابيستيمولوجية التكوينية على فرضية مركزية تُقيم تناظراً بين مسار نمو وتطور المعارف، وبنياتها السيكولوجية عند الانسان الفرد، والمسار الذي تتخذه سيرورات تكون المعرفة البشرية، وحالات انتقالها ونموها. وفي مثل هذه الحالة تستدعي الابيستيمولوجية التكوينية تأسيس

التحليل الابيستيمولوجي على البناء السيكولوجي للمعارف، وأن تقيم تكاملاً وتعاوناً خاصاً معه.

ويرى بياجيه: «أن المعطيات السيكولوجية ليست مجرد عامل مساعد، وإنما هي أمر لاغنى عنه. فالواقع أن جميع الابيستيمولوجيين يشيرون الى العوامل السيكولوجية في تحليلاتهم، ولكن القسم الأعظم من استشهاداتهم بعلم النفس، تأملية لاتستند الى البحث السيكولوجي(٤٤)». وعليه يقرر إن «المبدأ الأول الذي تأخذ به الابيستيمولوجية التكوينية هو أن تتعامل مع السيكولوجيا تعاملاً جذرياً(٤٥)».

عند هذه العتبة من التحليل البحثي؛ أمكن لبياجيه أن يحقق أعمق هدف للابيستيمولوجية، يتمثل في تضايف جدلي مستمر، -وبشكل لولبي- بين العام المعرفي والفردي الخاص. وذلك برد الابستيمولوجي العام الى السيكولوجي الفردي. حيث ينعكس الأول ويستعيد تاريخه المشخص في الأخير، في الوقت الذي يرد السيكولوجي وتعييناته من خلال وعبر الابيستيمولوجي. علماً أن السيكولوجي يصبح في لحظة معينة عاماً يعبر عن جوهر وطبيعة المعرفة الانسانية.

IV- إن أول فكرة شاملة عينية؛ بالمعنى الدقيق، هي حركة التكوين وهو مايشكل سياق المعرفة عند بياجيه، التي تتبنين في مراحل متنامية تتجه نحو التعقيد والارتقاء. وهذه العملية هي ضرورية لاتخضع للاتفاق- كما نفهم من بياجيه- وتعكس على صعيد الابيستيمولوجية طابعها الموضوعي. في حين إنها على الصعيد السيكولوجي لها طابع ذاتي نسبياً، يحتمل عنصراً من المصادفة والفردية.

خلاصة القول؛ ثمة سؤال أساسي ينشأ في هذا السياق، ويتعلق

بالبداية الأولى التي ينطلق منها بياجه على مستوى المعرفة التكوينية؟. طالما أن موضوع الابيستيمولوجية هي وصف سيرورات المعرفة ونموها، فإن بياجيه يرفض بهذا الاعتبار أية بداية مطلقة، تبدأ منها المعرفة، أو أية حالة سكونية لحظية تنتهي اليها. فلا «وجود في الابيستيمولوجية التكوينية ولا في علم النفس التطوري لأية بداية مطلقة[٤٦]» بل تؤكدان على الدوام، على مبدأ التطور والنمو في المعرفة. اذ لاوجود إلا لتحول متنامي، واعادة تنظيم مستمرة تنطوي على تضافر عوامل سيكولوجية واجتماعية. وهذا المبدأ ينسحب على كل حقول المعرفة الانسانية. يقول: إن الابيستيمولوجية التكوينية إنما تتعامل مع كل صورة Formation ومعنى Meaning المعرفة» ويصوغ المسألة في العبارة التالية: بأي معنى يمضي العقل الانساني من حالة تكون فيها المعرفة أقل الى حالة تكون فيها المعرفة أعلى.. مضيفاً: إن مشكلتنا من وجهة نظر السيكولوجية، ومن وجهة نظر الابيستيمولوجيا التكوينية، هي أن نوضح كيف يتم الانتقال من معرفة ذات مستوى أدنى الى معرفة ذات مستوى أعلى[٤٧]».

إن نمو البنى المعرفية وتكونها، ووصف تحولاتها الدائمة وسير انتقالها في سياق نشوئي، تراكمي، تراكبي دون انقطاع مطلق، أو تصدّع بين البنى، وإنما في تضايف جدلي متواصل، وتفسير كل ذلك هو مايمكن تسميته بالابيستيمولوجية التكوينية بالمعنى التطوري النشوئي الدقيق. وهي تكشف من خلال وصف مراتب ومراحل نشوء المعارف وتكونها، عن درجات ومستويات المعرفة الانسانية العلمية، انتهاء بمرحلة الأفكار والمفاهيم الخالصة.. بحيث أن المعرفة عند هذه اللحظة تصبح موضوعاً لذاتها وقد أمست تكوينية سيكولوجية.

←

المصادر والمراجع

(١)- راجع بهذا الخصوص، بيت الحكمة (مجلة مغربية للترجمة في العلوم الانسانية) ملف جان بياجيه، العدد الثاني السنة الأولى، الدار البيضاء. يوليو عام ١٩٨٦، ص٦٧.

(٢) -وقيدي، محمد: ماهي الابيستيمولوجية، الطبعة الأولى، بيروت دار الحداثة، ١٩٨٣، ص١٩٧.

(٣)- انظر بهذا الخصوص، برنارد، ميشيل: فلسفة العلوم الاجتماعية من ١٨٦٠-١٩٧٢، ترجمة سهيل عثمان، عبد الرزاق الأصفر، سلسلة دراسات فلسفية وفكرية (١٥)، وزارة الثقافة دمشق ١٩٩٤، ص١٣.

(٤)- بياجيه، جان: الابيستيمولوجية التكوينية، ترجمة د. السيد نيفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٩١، ص٣٥.

(٥)- بياجيه، جان: علم النفس، ترجمة د. أسعد عربي درقاوي، ضمن سلسلة الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية، اليونسكو، القسم الأول، م(١) وزارة التعليم العالي دمشق ١٩٧٦، ص٤٩٢.

(٦)- بياجيه، جان: علم النفس، (المعطيات السابقة) ص٤٩٥.

(٧)- بياجيه، جان: وضع علوم الانسان في منظومة العلوم، ترجمة د. أسعد عربي درقاوي، ضمن سلسلة الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية، اليونسكو، القسم الأول م(١) وزارة التعليم العالي دمشق ١٩٧٦، ص٩٢.

(٨)- بياجيه، جان: علم النفس، (المعطيات السابقة)، ص٤٩٦.

(٩)- بيت الحكمة: ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٥٧.

(١٠)- برنارد، ميشيل: فلسفة العلوم الاجتماعية من ١٨٦٠-١٩٧٢ (المعطيات السابقة) ص٤٨.

(١١)- برنارد، ميشيل: فلسفة العلوم الاجتماعية من ١٨٦٠-١٩٧٢ (المعطيات السابقة) ص٤٩.

(١٢)- بيت الحكمة: ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٤١.

(١٣)- بيت الحكمة: ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، انظر ص٥.

(١٤)- بياجيه، جان: علم النفس (المعطيات السابقة) ص٥١٢.

(١٥)- شربل، موريس: التطور المعرفي عند بياجيه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٦ ص٢٦.

(١٦)- بيت الحكمة: (مجلة مغربية للترجمة في العلوم الانسانية) ملف نعام تشومسكي، العدد السادس، السنة الثانية، الدار البيضاء اكتوبر ١٩٨٧، ص٥.

(١٧)- لمزيد من الاطلاع راجع بيت الحكمة (مجلة مغربية للترجمة في العلوم الانسانية) رد نعام تشومسكي على بياجيه، العدد السابع، السنة الثانية، الدار البيضاء فبراير ١٩٨٨، ص١٢٨ ولاحقاً.

(١٨)- لمزيد من الاطلاع، راجع بيت الحكمة، ملف نعام تشومسكي، العدد السادس، السنة الثانية، الدار البيضاء اكتوبر ١٩٨٧ ص١٣٩ ولاحقاً.

(١٩)- بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنةالأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٢٦.

(٢٠)- انظر د. الجيوشي، فاطمة: فلسفة التربية، جامعة دمشق ٨٧/ ٨٨ ص ٧٥ (بتصرف).

(٢١)- بياجيه، جان: الابيستيمولوجية التكوينية، (المعطيات السابقة). ص ٤٠.

(٢٢)- بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص١١١.

(٢٣)- انظر، بياجيه، جان: البنيوية، ترجمة عارف منيمنة، بشير أبوري، منشورات عويدات بيروت ١٩٨٥ ص٤١.

(٢٤)- بياجيه، جان: علم النفس (المعطيات السابقة) ص٥١٤.

(٢٥)- بياجيه، جان: علم النفس (المعطيات السابقة) ص٥١٥.

(٢٦)- فورمان، جورج إي: النظرية البنائية لبياجيه، ترجمة د. علي حسين حجاج، ضمن مجلة عالم المعرفة العدد ٧٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت اكتوبر ١٩٨٣، ص٣٣٤.

(٢٧)- لمزيد من الاطلاع، انظر بياجيه جان، علم النفس (المعطيات السابقة) ص٥١٧.

(٢٨)- بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص١٢٠.

(٢٩)- بياجيه، جان: البنيوية (المعطيات السابقة) ص٨٢.

(٣٠)- بياجيه، جان: البنيوية (المعطيات السابقة) ص٨٨.

(٣١)- انظر بياجيه جان، وضع علوم الانسان في منظومة العلوم (المعطيات السابقة) ص٨٤.

(٣٢)- بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٩٤.

(٣٣)- بياجيه، جان: علم النفس (المعطيات السابقة) ص٥٣٠.

(٣٤)- بياجيه، جان: علم النفس (المعطيات السابقة) ص٥٣١.

(٣٥)- بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٤٠.

(٣٦)- انظر : برنارد، ميشيل : فلسفة العلوم الاجتماعية ١٨٦٠-١٩٧٢ (المعطيات السابقة)، ص٢٣ .

(٣٧)- بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٤٣ .

(٣٨)- بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٩٣ .

(٣٩)- بياجيه، جان : علم النفس (المعطيات السابقة) ص٥٦٨ .

(٤٠)- برنارد، ميشيل : فلسفة العلوم الاجتماعية ١٨٦٠-١٩٧٢ (المعطيات السابقة)، ص٥٤ .

(٤١)- وقيدي محمد : ماهي الابيستيمولوجية، الطبعة الأولى، بيروت دار الحداثة ١٩٨٣، ص٢٠٦ .

(٤٢)- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٨٦، مادة المعرفة ص٧٥٣ .

(٤٣)- بياجيه، جان : الابيستيمولوجية التكوينية (المعطيات السابقة)، ص٣٤ .

كذلك سليم، مريم : علم تكوين المعرفة، ابيستيمولوجية : جان بياجيه، مركز الانماء العربي بيروت ١٩٨٥ ص١١ .

(٤٤)- بياجيه، جان : الابيستيمولوجية التكوينية (المعطيات السابقة) ص٣٩ .

(٤٥)- بياجيه، جان : الابيستيمولوجية التكوينية (المعطيات السابقة) ص٤٠ .

(٤٦)-بيت الحكمة، ملف جان بياجيه، العدد الثاني، السنة الأولى، الدار البيضاء يوليو ١٩٨٦، ص٢٩ .

(٤٧)- بياجيه، جان : الابيستيمولوجية التكوينية (المعطيات السابقة) ص٤٤ .

ثبت المصادر والمراجع

١- بياجيه، جان: الابيستيمولوجية التكوينية، ترجمة د. السيد نيفاوي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٩١.

٢- بياجيه، جان: البنيوية، ترجمة عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات بيروت ١٩٨٥.

٣- بياجيه، جان: علم النفس، ترجمة د. أسعد عربي درقاوي، ضمن سلسلة الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية، اليونسكو، القسم الأول م(١)، وزارة التعليم دمشق ١٩٧٦.

٤- بياجيه، جان: وضع علوم الانسان في منظومة العلوم، ترجمة د. أسعد عربي درقاوي، ضمن سلسلة الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية، اليونسكو، القسم الأول م(١)، وزارة التعليم العالي دمشق ١٩٧٦.

أيضاً ضمن: د. بلوز، نايف: مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، جامعة دمشق ٨٨/ ٨٩.

٥- سليم، مريم: علم تكوين المعرفة، ابيستيمولوجية جان بياجيه، مركز الانماء العربي بيروت ٩٨٥.

٦- شربل، موريس: التطور المعرفي عند بياجيه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ٩٨٦.

٧- برنارد، ميشيل وآخرين: فلسفة العلوم الاجتماعية من ١٨٦٠-١٩٧٢، ترجمة سهيل عثمان، عبد الرزاق الأصفر، سلسلة دراسات فلسفية وفكرية (١٥)، وزارة الثقافة دمشق ١٩٩٤.

٨- وقيدي، محمد: ماهي الابيستيمولوجية، الطبعة الأولى، بيروت دار الحداثة ١٩٨٣.

٩- د. الجيوشي، فاطمة: فلسفة التربية، جامعة دمشق ٨٧/ ٩٨٨.

١٠- فورمان، جورج إي: النظرية البنائية لبياجيه، ترجمة د. علي حسين حجاج، ضمن مجلة عالم المعرفة العدد ٧٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت اكتوبر ١٩٨٣.

* * *

بنية السلطة التربوية

د. علي وطفة

تعني السلطة في صيغتها الأدبية القدرة على التأثير والإخضاع، وهذا يعني أن طرفاً اجتماعياً ما، يستطيع أن يؤثر في طرف آخر ويخضعه بتأثير القوة التي يمتلكها. ويتأسس على ذلك أن السلطة هي الوضعية التي تتيح لشخص معين،

(*) د. علي وطفة: باحث من سورية، دكتوراه في علم النفس، له عدة مؤلفات في العلوم النفسية.

أو هيئة اجتماعية محددة، أن تمتلك القوة لتسيير وتنظيم حياة الجماعة أو المجتمع بصورة غائية. وغالباً ما تكون السلطة شرعية في نظر هؤلاء الذين تمارس عليهم، وذلك لأنها في جوهرها صيغة قوة مشروعة يمارسها شخص أو جماعة لضبط حياة الجماعة وتوجيهها.

ومن هذا المنطلق، تأخذ السلطة التربوية صيغة علاقات النفوذ القائمة بين أطراف العملية التربوية: بين المعلمين والمتعلمين، بين الآباء والأبناء. وتشكل السلطة حجر الزاوية في العملية التربوية، إذ لا يوجد هناك أبداً فعل تربوي من غير سلطة معترف بها من قبل الذين يخضعون للعملية التربوية. وعلى هذا الأساس يمكن القول ان السلطة ضرورية وجوهرية للفعل التربوي وأنها تقع في صلب العملية التربوية.

فالسلطة توجد في أصل الفعل التربوي ومن هذا المنطلق يعد رفض السلطة التربوية نفياً للعملية التربوية برمتها. وفي هذا السياق يمكن القول أن توافر السلطة التربوية المشروعة الهادفة والغائية يشكل ضرورة حيوية إيجابية للفعل التربوي أو للعملية التربوية برمتها.

يعلن الفيلسوف الألماني ويليام ليبنتز Leibniz. Wilhelm (1646 - 1716)، أن التربية كلية القدرة، لأنها تستطيع أن تجعل الدببة ترقص[١]. وعلى الرغم من تباين وجهات النظر الفلسفية والفكرية للمفكرين والمربين، يوجد إقرار يتفقون عليه جميعاً وهو أن التربية علاقة اجتماعية تقوم في جوهرها على مبدأ القوة والسلطة، وهذه العلاقة هي علاقة إكراه مهما أدخل على طبيعتها من تعديلات[٢]. ويتجلى هذا الإكراه في أن المربي يمتلك القدرة على تحديد الصورة النهائية التي من المفترض أن يظهر عليها سلوك الطفل عندما يصبح راشداً[٣].

والسلطة في مستواها السياسي، كما هو الحال في المستوى التربوي، تقوم على منظومة من الأسس والمفاهيم والمبادئ والقيم والوسائل

والممارسات الهادفة، التي تسعى إلى تنظيم الحياة التربوية والاجتماعية وفقاً لمنظومة من الغايات التي تأخذ طابعاً فلسفياً في صورته الغائية.

تعني كلمة سلطة في الأصل العمل على تحقيق نمو الكائن الإنساني، وهذا يعني توظيف هذه القوة العليا التي تمنحها السلطة، لغاية اكتساب المعلومات، وتقديمها للآخرين، وقيادتهم نحو نموذج مثالي، ومساعدة المتعلم على امتلاك الوعي، والتوجه في المسار الصحيح لحياته[٤]. ولكن وعلى خلاف المعنى الحقيقي لهذه الكلمة (السلطة) فإن الاستخدام الشائع لها يأخذ طابعاً سلبياً بصورة عامة، وهو المعنى الذي يأخذ مجراه في وعينا جميعاً، وكم يصعب علينا أن نحرر وعينا من تأثير هذا المفهوم الخاطئ الذي يضفي على مفهوم السلطة طابع التسلط.

وللسلطة مصدران كما يعتقد روبرت دوترن: إذ يمكن لها أن تكون إمكانية فطرية يمتلكها أحد الناس، وهي هنا إمكانية فطرية، كما يمكن لها أن تكون مجرد قدرة مكتسبة من خلال العلم والمعرفة والنشاط، ومن يمتلك هذه السلطة يمارسها على مواطنيه[٥].

إن المصدر الثاني هو الذي يمارس أهميته، هو أمر خارجي عن إرادة الفرد، وهذه السلطة تعطيه حقوقاً يمارسها على من يخضعون له، فما يقوم به المعلم على سبيل المثال، يتعلق بالواجبات التي خضع لها هو نفسه، وهي الواجبات التي تحتم على الآخرين احترامه وتقديره، وهو يستطيع أن يمارس سلطته بإعطائه أوامر، أو أن يمارس إكراهاً أو أن يمارس نوعاً من المودة والمحبة، أو بإعطاء نصائح وتعليمات، أو بإعلان رغبة وأمنية، هذا وبفضل الاحترام والثقة التي تتطلبها مهنته، فإن نصائحه سوف تؤخذ بعين الاعتبار والأهمية.

إن ممارسة السلطة بصورة طبيعية تتطلب من الذي يمارسها أن يمتلك الإحساس بالمسؤولية والقدرة على ممارستها. وليس هناك ما هو أسوأ من أن يفقد المربي سلطته، أو من هذا الذي يستخدمها بشكل سيء فالمعلمون الذين

لا ينجحون في الحصول على احترام طلابهم، يعدون مثالاً محزناً. فبعض المعلمين الذين فقدوا القدرة على ضبط صفوفهم، يشكلون ضحايا الفوضى التي يصدرها التلاميذ، ومع ذلك تبين التجربة أن هؤلاء المعلمين يعانون من آلام نفسية وأخلاقية عاتية.

من أجل إعطاء فكرة واضحة عن بنية السلطة التربوية يقارن كويو (Guyau)، وهو أحد علماء النفس المعاصرين، الفعل التربوي بفعل التنويم المغناطيسي؛ ففي حالة التنوم المغناطيسي يكون المنوم المغناطيسي في حالة استثنائية من السلبية الوجدانية والانفعالية المفرطة، حيث يكون عقله ووعيه في حالة عطالة وجمود نسبياً، وتكون الإرادة في حالة شلل كامل. وتأسيساً على هذه الحالة فإن الفكرة الموحى بها من قبل المنوم لا تلقى أي اعتراض أو نقد وتأخذ مكانها دون مقاومة في عمق الحياة الباطنية واللاشعورية عند الفرد المنوم(٦).

وينطلق إميل دوركهايم E.Durkheim من مقاربات غويو ليعلن بأن الفعل التربوي يستوجب شرطين أساسيين يشكلان في الوقت نفسه جوهر السلطة التربوية وهما:

أولاً: يكون الطفل أو التلميذ في حالة قصوى من السلبية الانفعالية والعقلية، وهذه الحالة أشبه ما تكون بحالة المنوم مغناطيسياً، الذي تعتريه حالة من الإيحائية الشديدة الناجمة عن سلبية الإمكانيات العقلية والوجدانية. فالطفل يكون بصورة عامة ضعيف الإرادة وتكاد جعبته تكون خالية من المعارف والخبرات، وهذه الوضعية الخوائية تجعله قابلاً لإيحائية لكل صورة أو فكرة تأتيه من المعلم المقتدر(٧).

ثانياً: ومع ذلك فإن الفراغ الذهني لا يمكن أن يكون مطلقاً، وهذا يعني أنه، يجب على الفكرة المراد إدخالها أن تكون مشحونة بطاقة إيحائية خاصة. وهذا يعني أيضاً أنه يجب على المعلم أن يمتلك نفوذاً وقدرة كبيرة تجعله قادراً على احتواء المقاومة المحتملة التي توجد عند المتعلمين. وبالتالي

فإن هذه القدرة مستمدة من تفوق المعلم معرفياً وذهنياً وعقلياً وجسدياً بالمقارنة مع المتعلم. ومن أجل ذلك يجب على المعلم (المنوم) أن يلجأ إلى استخدام لهجة آمرة نافذة، يجب أن يقول: أنا أريد، وأن يبين بأن عدم الخضوع أمر غير مقبول، وأن الفعل يجب أن يتم، وأن الأشياء يجب أن تظهر كما يريد أن يظهرها هو نفسه، وأنها لا يمكن أن تكون إلا كما يحددها، وحين تبدو معالم الضعف على المنوم، فإن المنوم يميل إلى التردد وإلى المقاومة وأحياناً إلى رفض الخضوع(٨).

وعندما يدخل المعلم في مناقشة فهو يمارس قوته ونفوذه من أجل مزيد من السيطرة، وكلما توجه الإيحاء (إيحاء المعلم) ضد الميل الطبيعي عند التلميذ (المنوم)، فإن اللهجة الآمرة يجب أن تبلغ أشدها. هذان هما الشرطان اللذان يوجدان في إطار العلاقة بين المربي والطفل بين المعلم والمتعلم.

فالطفل في سياق العملية التربوية يكون في حالة بالغة السلبية، يمكن مقارنتها مع حالة المنوم المغناطيسي الذي يكون وعيه خالياً إلا من بعض التصورات التي يمكن لها أن تناضل ضد الأفكار الموحى بها، وبالتالي فإن إرادة الطفل تعاني من الشلل والقصور، وهي قابلة للإيحاء بدرجة كبيرة، وللسبب ذاته فإن الطفل مهيأ لعملية تقليد عفوية وشاملة.

ويضاف إلى ذلك، المكانة العالية التي يحتلها المعلم، بالقياس إلى التلميذ، والتي تتمثل في تفوقه المعرفي والثقافي، والذي يعطي لفعله قدرة هائلة على النفاذ، من أجل تحقيق الفعل التربوي.

تبين لنا هذه المقارنة بين الحالتين، إلى أي حد يكون نفوذ المربي وتكون قدرته، فهو يستوحي قوة هائلة من الفعل الإيحائي. وإذا كان الفعل التربوي يشتمل، حقاً، وفي أدنى حدوده ومستوياته هذه الفعالية المشابهة، فهو يسمح لنا أن نحقق أموراً كثيرة، وذلك بشرط وجود إمكانية الاستفادة من ذلك، وتوظيفه بشكل جيد، وبدلاً من أن نشكو من ضعف سلطتنا التربوية يجب علينا، على الأصح أن نخشى أبعاد هذه السلطة ومداها.

وتأسيساً على هذه الصورة يمكن القول بأن الفعل التربوي يمتلك قدرة شمولية وكلية، وبالتالي فإن هذه القدرة تؤثر بصورة مستديمة عبر الزمن حيث تشكل الإيحاءات المستمرة للفعل التربوي منطلق قدرته في تشكيل الإنسان والأفراد. فالسلطة التربوية هي في هذا النسق طاقة تحفر مجراها بهدوء عبر الزمن، وهي طاقة وقدرة وقوة لا نستشعرها فهي أشبه بالضغط الجوي الذي يحيط بنا ولا نشعر بوجوده إلا في حالات استثنائية من الخلل. ومن هذا المنطلق يمكن القول بأنه عندما يدرك الآباء والمعلمون أن كل شيء يمر أمام الأطفال، يترك أثراً في نفوسهم، وأن بنية الطفل النفسية وشخصيته مرهونتان بآلاف الأحداث الصغيرة التي تمر دون أن نشعر بها، والتي تحدث في كلة لحظة، والتي قلما نعيرها أي اهتمام، بسبب تفاهتها الظاهرية، فإنهم سيولون لسلوكهم، ولغتهم مزيداً من الاهتمام، إذ لا يمكن للتربية بالتأكيد أن تعطي نتائج هامة عن طريق إجراءات سريعة فجائية ومتقطعة. فالأحداث الجارية مهما بلغ شأنها تشكل نوعاً من إيحاءات كلية القدرة، ويمكنها بالتالي أن تعبر بمصداقية حقيقية عن سلطة التربية وبنية القوة في الفعل التربوي.

يقول دور كهايم منوهاً إلى أهمية السلطة في بنية الفعل التربوي «إن الإنسان الذي يجب على التربية أن تحققه فينا ليس هو الإنسان على نحو ما أودعته الطبيعة وإنما الإنسان على نحو ما يريده المجتمع[٩]». ويعرف دور كهايم التربية مؤكداً على طابعها السلطوي بقوله: «إنها التأثير الذي تمارسه الأجيال الراشدة في الأجيال التي لـم ترشد بعد وتكمن وظيفتها في إزاحة الجانب البيولوجي من نفسية الطفل لصالح نماذج من السلوك الاجتماعي المنظم»[١٠]. وفي هذا القول تبرز أهمية القسر الاجتماعي والتربوي في العملية التربوية، فالإنسان لا يكون بإرادته وفطرته بل على نحو ما يريده المجتمع، وهذه الكينونة الاجتماعية تتحقق من خلال تأثير الفعل التربوي الذي يتميز بقدرة كلية.

ويمكننا في هذا السياق أن نقدم رؤية جديدة للسلطة التربوية والفعل

التربوي قد تضاهي في مستوياتها السيكولوجية الصورة الاجتماعية عند دور كهايم وتمثل هذه الرؤية في نظرية آدلر حول بنية السلطة ومقومات وجودها السيكولوجية.

ينطلق آدلر Alfred Adler(١١) في توصيف بنية السلطة التربوية من مدخل أو مركب الإحساس بالنقص Complexe d'infériorité، الذي جعل منه آدلر المدخل الأساسي لتحليل بنية السلطة بصورة عامة وبنية السلطة التربوية على نحو خاص.

يقع الطفل عادة فريسة منازعة بين إحساسين متكاملين بالنتيجة هما: إحساسه الشامل بالضعف من جهة، ورغبته في أن يكون قوياً من جهة أخرى. ولكن في واقع الأمر يشعر بضعفه الشامل في مستويات وجوده المختلفة، ولاسيما في المستوى البيولوجي بداية، حيث يثقل عليه قلق قامته القصيرة وصغر حجمه ووزنه. والكبار يعززون إحساس الطفل بهذا القصور والضعف ولا سيما عندما يخاطبونه قائلين له عندما لا يستطيع أن يؤدي عملاً ما: تستطيع أن تفعل ذلك عندما تصبح كبيراً.

ويتكامل الضعف الجسدي للطفل مع مظاهر الضعف النفسي والوجداني وهو ضعف يشعر به أيضاً، ويشكل هذا الضعف بمستوياته المختلفة منطلق ما يسمى علمياً مركب النقص الذي يشير إلى جوانب متعددة من جوانب الضعف والقصور التي يعانيها الطفل.

ويشكل في النهاية هذا الشعور المرير بالضعف والقصور منطلق إعجاب مفرط بقوة الكبار وسلطتهم. وغني عن البيان أيضاً أن الطفل يدرك مدى قصوره المعرفي ويعرف بأنه جاهل وأن التجربة تنقصه. والحق يقال إنه يشعر دائماً بدرجة ضعف وقصور عالية في هذا المستوى، وهو في الوقت الذي يستطيع فيه أن يكتسب بعض المعلومات فإنه يعتقد دائماً بأنه سيد الموقف، وذلك يعني على حد تعبير ماندوس Mandousse أنه يصبح عاقلاً قبل أن يبلغ الرشد.

تتعدد أنماط الاستجابة إزاء عقدة الإحساس بالدونية والنقص، وتأخذ بأغلب هذه الاستجابات صيغة استسلام ويمكن لنا أن نصف خمس استجابات للإحساس بالنقص هي: الاستسلام، والتقليد، والإعتراض، والتعويض، وإفراط التعويض.

أ- الاستسلام La Soumission: يخضع في هذه الحالة لسلطة هؤلاء الذين يعتبرهم أكثر قوة منه ويخشاهم في الوقت نفسه.

ب- المحاكاة L'imitation وتعد المحاكاة في إحدى درجاتها نوعاً من الإستسلام المقنع والذي يأخذ طابع التخلي عن الشخصية الذاتية وتمثل شخصية أخرى وهذا يعني شكلاً من أشكال الاستسلام المبطن لسلطة المعلم والمربي.

ويمكن لنا في هذا السياق أن نتلمس أوجه التجانس بين رؤية آدلر Ad-ler ورؤية دور كهايم من حيث الجوهر فكلاهما يركز على مبدأ إحساس الطفل أو المتعلم بالسلبية والدونية. وكلاهما يقارن بين القوة التي يمتلكها المعلمون، والضعف الذي يستشعره الطفل أو المتعلم في عملية بناء السلطة التربوية وتشكلها.

يرى جورج ماكو Georges Mauco مدير مركز علم النفس التربوي لكلود بيرنارد Claud Bernard، الذي قام بتحليل شخصية عدد كبير من المربين، أن المظاهر الخارجية للمربين لا تعبر عن جوهر شخصيتهم فيما يتعلق بنزعتهم إلى ممارسة السلطة، فالسلطة تكمن في القوى الداخلية لشخصية المربي أي في المستوى العاطفي والانفعالي، وهنا تكمن الأسس المشروعة لممارسة السلطة. ومن هذا المنظور فإن ضعف سلطة المربين حالة شائعة أكثر مما نعتقد، وذلك لأن ضعف الإنسان يتخفى دائماً داخل مظاهر خادعة(١٢).

وتتجلى هذه الأشكال الخفية لضعف السلطة في تزايد درجة العنف والتي تتجسد في انفجارات الغضب، ويعود ذلك إلى تربية سيئة تلقاها

المربون أنفسهم وأدت بهم إلى مشاعر النقص والدونية والشعور بالذنب في مرحلة مبكرة من أعمارهم، وهذه المشاعر تعمل مجتمعة على إضعاف سلطة المربي وإلى فقدانه للصبر وابتعاده عن التسامح.

لقد استشعر هيربارت[١٣] (Herbart 1776 - 1841) هذه الطاقة الكلية في الفعل التربوي وأدرك في الوقت نفسه، تلمس بمصداقية علمية رصينة أن الفعل التربوي يحفر مجراها في الوجود الإنساني كالماء الذي يفعل في الصخور. فالسلطة ليست في هذه الاندفاعات الجارفة، وأنه كما ينوه هيربارت: ليس بالتوبيخ واستخدام العنف تتم تربية الطفل، وكلما ابتعدنا أكثر فأكثر عن ذلك، استطعنا أن نؤثر فيه بدرجة أكبر، وعندما تنطلق التربية على أساس من التروي والصبر والاستمرار، بعيداً عن تسجيل النتائج الفورية الظاهرية، وعندما تنطلق أيضاً من مبدأ الاستمرارية وتسعى نحو هدف محدد، من غير أن تترك للأحداث والظروف الخارجية مجالاً كبيراً للتأثير خارج إطارها المحدد، فهي تسيطر على الوسائل الضرورية كافة من أجل التأثير بعمق في النفوس. وهنا يمكن لنا أن ندرك القوة الأساسية للفعل التربوي، وهي القوة التي تتجانس مع فعل القوة المغناطيسية وتأثيرها في العقول، هي القوة التي تستحوذ على الظروف المحيطة وتوظفها في خدمة الحياة التربوية.

ومن خلال المقارنة التي أجريناها سابقاً، يمكن القول بأن التربية يجب أن تكون بالضرورة، شيئاً ذا طبيعة سلطوية[١٤] ويمكن لهذه الأطروحة الهامة أن تبنى مباشرة بطريقة أخرى. ولقد رأينا أن التربية تسعى إلى أن تخلق في الفرد الذي يولد، كائناً جديداً اجتماعياً، حيث يجب عليها أن تجعلنا نتجاوز حدود طبيعتنا الفطرية.

ذلك هو الشرط الأساسي الذي يسمح للطفل أن يغدو راشداً، ونحن في هذا السياق لا نستطيع أن نتجاوز أنفسنا إلا من خلال بعض الجهود التي قد تكون شاقة لدرجة كبيرة أو صغيرة، ولا يوجد تصور للتربية أكثر مخاتلة

من التصور الأبيقوري للتربية، وهو التصور الذي نجده عند مونتين[١٥] (Montaigne 1533 - 1592) والذي يتضمن، أن الفرد يمكن له أن يتشكل من خلال اللعب دون عناء، وبحكم ما تقتضيه جاذبية اللذة والسعادة، وإذا لم يكن في الحياة حقاً ما هو قاتم وكئيب، فإنه لمن الجرم أن نجعلها كذلك أمام أعين الأطفال، فهي على الرغم من ذلك على غاية الجدة والخطورة، وبالتالي فإن التربية التي تعد للحياة، يجب أن تسهم في إحياء هذه الجدية، إذ يجب على الطفل من أجل أن يتعلم السيطرة على نزعاته الأنانية، أن يخضع نفسه لغايات نبيلة، وأن يجعل من إرادته اليد العليا، وأن يسيطر على رغباته في مجال الحدود المطلوبة، يجب عليه أن يمارس على نفسه إكراهاً، وأن يتملكها على ضوء الجهود المطلوبة، وفي هذا السياق، فإننا لسنا مكرهين على القيام بشيء أو على استخدام العنف إلا في حالتين: عندما يتعرض الطفل لضرورة فيزيائية، أو عندما يتوجب ذلك علينا أخلاقياً، ولكن الطفل لا يستطيع أن يشعر بالضرورة الفيزيائية، وذلك لأنه لم يوجد بعد في حالة احتكاك مباشر مع حقائق الحياة التي تجعل اكتساب هذا الموقف ضرورياً، وإذا كان لم يبدأ معركته الحياتية بعد، فإنه يجب علينا أن لا نتركه يتعرض لردود فعل قاسية تجاه الأشياء، ويجب عليه أن يعد للحياة أولاً، وأن يمتلك تجربة تربوية جيدة، قبل أن يخوض غمار تجربته الخاصة، ولا يمكن لنا، بأية حال، أن نركن إلى إكراه الأشياء نفسها، من أجل أن نجعل إرادة الطفل مرنة، وأن نجعله قادراً على تملك نفسه بالدرجة المطلوبة.

أما فيما يتعلق بمبدأ الإحساس بالواجب فإن ذلك المبدأ هو أمر واحد بالنسبة للراشدين، كما هو الحال بالنسبة للأطفال، وهو الحافز الأساسي للنشاط والجهد، وهو الإحساس الذي يفترضه الحب الخاص، ومن أجل أن يكون الطفل مدركاً وواعياً، كما يجب، لمبدأ الواجبات والحقوق، يجب عليه أن يعي كرامته وبالنتيجة واجبه، لكن الطفل لا يستطيع أن يعرف

واجباته إلا بمساعدة معلميه وذويه، وهو يستطيع أن يدرك ذلك من خلال سلوكهم ولغتهم، وهذا يعني أنه يجب عليهم أن يجعلوا من الواجب آمراً مجسداً وحياً في إطار سلوكهم، وذلك يعني أيضاً أن السلطة الأخلاقية تمثل السمة الأساسية للمربي، وأن هذه السلطة التي يملكها تجسد مبدأ الواجب، وما يقوم به لا يتعدى اللهجة الآمرة التي يتكلمها ويوجهها إلى الوعي والاحترام، الذي يفرضه على الإرادات التي يخضعها له عندما يعلن عنه، وبالنتيجة فإنه لمن الضرورة بمكان أن يتجلى هذا الانطباع في شخص المعلم.

والسلطة هذه التي تخلو من مظاهر العنف والإكراه في آن واحد، هي هذه التي تقوم كلياً على أساس من السمو الأخلاقي(١٦). وهي تقتضي أن يقوم المربي باستيفاء شرطين أساسيين إذ يجب أن يستحوذ المربي على الإرادة في البداية، وذلك لأن السلطة يجب أن تقوم على أساس من الثقة، والطفل لا يستطيع أن يمنح ثقته لمن يعتريه التردد في اتخاذ قراراته. ولكن هذا الشرط ليس هو الشرط الأكثر أهمية، وما هو المهم بالدرجة الأولى يكمن في أن يحظى المربي الذي يريد أن يمنح الآخرين الإحساس بالثقة بدرجة عالية، من الثقة بنفسه أولاً ومثل ذلك الإحساس يجسد قوة لا يمكن لها أن تظهر إلى حيز الوجود، إذا لم تكن موجودة فعلاً ولكن من أين يمكن لها أن تستمد وجودها؟ وهل تكمن في أدواته المادية التي تسمح له بإيقاع الثواب والعقاب؟، ولكن العقوبة شيء آخر يختلف عن احترام السلطة، وهو لا يتضمن دلالة أو قيمة أخلاقية إلا إذا بدت عادلة بالنسبة لمن يتلقاها، وهذا يتضمن بان السلطة التي تعاقب هي شرعية أيضاً وذلك أمر يقبل المناقشة، فالمعلم لا يمارس سلطته بوحي خارجي، وإنما يمارس ذلك من منطلق ذاتي، ومصدر سلطته ينبع من الداخل، إذ لا يجب على المعلم أن يثق بنفسه، أو بسماته العقلية العليا، أو بعاطفته فحسب، بل وبسمو مهنته التربوية وعظمتها، إنما ما يعزز وجود السلطة التربوية والتي تتلون بلون الخطاب الكهنوتي، يتمثل في الفكرة السامية التي يكونها المعلم عن مهنته، وذلك

لأن يتحدث باسم إله يؤمن به، ويشعر بأنه أقرب إليه بالقياس إلى الآخرين، وهنا يجب على المعلم العلماني أن يتمتع بذلك الإحساس، إذ أنه أيضاً يمثل أداة لتنفيذ إرادة أخلاقية تتجاوزه: هي إرادة المجتمع.

لقد توسم المثقفون والمفكرون في التربية مشروعاً لإجراء تحولات تاريخية عميقة في المجتمع. ولاسيما هذه المشاريع التي يعلن عنها رواد حركة التحرير البرجوازية في غضون القرن التاسع عشر، أو حركة التحرير العالمية التي سجلت حضورها في مجرى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويكفي أن ينظر إلى التربية بأنها قادرة في النهاية على بناء النموذج الإنساني المطلوب أو الرجل الجنتلمان المثقف.

فالتربية ببنيتها وقدرتها وسلطتها، تشكل التقنية الاجتماعية المستقلة والمتخصصة بإنتاج منظومة من التأثيرات الاجتماعية من أجل عملية الضبط الاجتماعي، ومن أجل تغيير النظام الاجتماعي القائم، وهي في هذا السياق شكل من أشكال القوة السياسية، أو الحضارية.

هذا وتجد هذه الفكرة صداها في أحضان الأبحاث الأمبريقية الجارية، حيث تعلن هذه الأبحاث عن هذه القوى الأسطورية التي تمتلكها التربية، في عملية التحويل الثقافي، وعن القدرة الهائلة التي تمارسها في الأفراد عبر اللحظات التربوية.

وتتطلب السلطة التربوية من المربي أن يمتلك عدداً من الامتيازات مثل: الصحة والمزاج، ونمط الثياب، والإشارات والمواقف، وسهولة بناء الاتصال، والقدرة على إظهار اللطف، وهي وظيفة تتعلق بقيمة مهنية، وتأخذ أيضاً أهميتها من القدرة على اتخاذ القرار، وأهمية المعرفة الدقيقة للمهمة التربوية، والتحضير للعمل، ونظام العمل وطريقته، والقدرة على تكيف التعليم وفقاً لحاجة التلاميذ؛ ويفترض بصاحب السلطة التربوية أن يمتلك معلومات معمقة حول الوسط الاجتماعي للأطفال الذين يعلمهم، وأن يقيم علاقات تعاون مع زملائه ورؤسائه مع الوسط العام للمدرسة،

فالسلطة تحتاج إلى إمكانيات شخصية ذات طابع نفسي وأخلاقي، ونوعاً من التوازن العقلي والذهني، ونوعاً من السيطرة على الذات وتوازن المزاج، والقدرة على تطوير إمكانيات الطلاب وروح التعاون وحب الأطفال[١٨].

فالسلطة التربوية تقتضي ما تقتضيه كفاءات شخصية ذات طابع عاطفي، ولاسيما التوازن النفسي والسيطرة على الذات، وتوازن المزاج، والميل إلى تقديم العون والخدمة والحب إلى الأطفال، وهذا يتطلب أيضاً واجبات ومسؤوليات قوامها أن المعلم هو مرب يمارس مهنته من أجل ضمان أمن الأطفال وسلامتهم[١٩].

بنية السلطة في العائلة:

دور الأب:

يجري الاعتقاد بأن تأثير علاقات الأب والأم في حياة الطفل وشخصيته يأخذ أهمية متوازية أو متكافئة، وهذا الاعتقاد، وفقاً لموريس بورو Maurice Porot، لا يقوم على أساس معرفة علمية أكيدة. فالدراسات الحديثة تؤكد اليوم أن دور الأب يأخذ أهمية ثانوية بالقياس إلى دور الأم الذي يتميز بالأهمية والخطورة.

هذا ويزعم بعض الباحثين أن الأب لا يلعب تقريباً أي دور وذلك في السنوات الست الأولى من حياة الطفل، ويذكر هذا الرأي بالمبدأ التقليدي القديم الذي يقضي بأن يترك الطفل حتى السابعة من عمره في حضانة الأم لكي يبدأ بعدها دور الآباء للعناية به.

الدور الذي يمارسه الأب ليس مناظراً لدور الأم في تربية الطفل، ولا يمكنه أن يكون بديلاً للعناية الأمومية في المرحلة العمرية الأولى في حياة الطفل، ومع ذلك ليس موضوعياً تحديد السن الذي يجب أن تبدأ فيه عناية الأب واهتمامه في تربية الطفل، ولا يمكن أبداً رسم حدود فاصلة بين دوري الأب والأم أو هذه التي يتحول فيها الطفل إلى عناية الأب ورعايته بصورة كلية.

فالأب والأم يمارسان تأثيراً نوعياً مختلفاً ومستمراً في حياة الطفل، ويتباين تأثير كل منهما مع النمو العمري للطفل، حيث تتدخل عوامل مختلفة وحوادث متعددة، فتأثير الأم يكون في أقصر حدوده وذلك في مرحلة المهد والطفولة الأولى، ويتناقص هذا التأثير تدريجياً مع نمو الطفل، ويتلاشى تقريباً عندما يبلغ الطفل سن الرشد؛ أما دور الأب فيكون محدوداً في مرحلة الطفولة الأولى، ويتزايد تدريجياً في المراحل العمرية اللاحقة، والتوازن في تأثير كل منهما يحدث ربما في السابعة من العمر ويتلاشى عندما يبلغ الطفل سن الرشد ويحصل على استقلاله وعندما تتحول علاقة الأب مع الطفل إلى علاقة بين راشدين.

فالأب يمتلك السلطة من وجهة نظر الطفل، والأم تمتلك الحب الذي تقدمه له، وكما أشرنا سابقاً يجب على الأبوين ألا يغدقا بلا حدود على الطفل. هذا ويجب على الأم أن تمارس سلطتها على ألا تتضارب حدود هذه السلطة مع سلطة الأب، هذا ويمكن للأب أن يعرب عن حنانه ولكن يجب عليه أن يعرب عن ذلك باتزان دون إغراق واستغراق.

ويترتب علينا في هذا السياق أن نقول بأن السلطة والحب لا يتعارضان بل يتكاملان ويترابطان، وهما يشكلان الركيزتين الأساسيتين لعملية نمو الطفل وازدهاره ولاسيما في المستوى العاطفي.

ويمكن للأب أن يعزز دور الأم في نشاطها التربوي، وذلك بصورة غير مباشرة، فالأب وبوصفه مالكاً للسلطة يجب أن يكون حارساً للعدالة التي يجب أن تكون معياريه حازمة، ولكن ليس مرغوباً أبداً أن يؤدي الأب دوره هذا بصورة فيها اعتداد مبالغ فيه بالذات. ومع ذلك فإن هذا لا يعني أن يكون الأب رفيقاً لأطفاله وأن يشعر بالسرور، عندما يسمع أطفاله يقولون: والدنا هو رفيقنا، وذلك لأن المودة العائلية يجب ألا تقود إلى التنافس.

ومثل هذه المعايير سهلة عندما يريد المرء أن يرسمها على الورق، ولكن الممارسة تتطلب حضور بعض العادات والممارسات الوجدانية،

وسنعود إلى مناقشة مسألة النضج التي تتعلق بتربية الأب، وعلى الرغم من كل التحذيرات فإن بعض الآباء يوجهون إصبع الاتهام إلى النظام.

وقد يشير ذلك إلى اسرافات النظام والتي تمثل في افراطات العقاب الجسدي أو في الحماية الزائدة للطفل، حيث يلاحظ أن الأب يمنع الطفل من ممارسة أية رياضة، وهو بذلك يعيق عملية نمو الطفل وتطوره، لأن عملية النضج تحتاج قبول بعض المخاطر المقبولة إلى حد ما.

ويمكن القول أيضاً إن ضعف السلطة يتعلق بعوامل عديدة منها: انشغال الأب بأعماله المهنية بصورة كلية، ميل الأب إلى الراحة بعد العودة من العمل، تجنبه لأي صراع وهو في سياق ذلك يبرر تساهله بمبدأ الحرية والليبرالية.

وفي كثير من الأحيان يلاحظ أن الأب يمنح السلطة التربوية كلياً إلى الأم، وهو بالإضافة إلى ذلك يعرب عن رقته وحنانه بصورة أنثوية تجاه أطفاله، وهذا السلوك العاطفي يستجيب لاحساسات أوديبية عند الأطفال، وهذا بدوره يؤدي إلى بناء منطلقات لا شعورية لانحرافات جنسية.

دور الأم:

في الحالة العادية ليس للوظيفة الأمومية التي تركز على العاطفة تأثير كبير في السلطة، ومع ذلك يجب ألا نفصل بين هاتين المهنتين، هذا ويلاحظ في أكثر الحالات أن إفراط الأمهات في الحب يكون امتلاكياً. لا تضحويا، فهن يحببن أطفالهن ليس من أجلهم بل من أجل أنفسهن، وهن يعربن عن حب كلي وقطعي يؤدي إلى إعاقة نمو الطفل العاطفي. وهذا يعني أن الأطفال وتحت تأثير هذا الإفراط العاطفي (من غنج ودلال ومحبة) قد لا يستطيعون تجاوز مرحلة الطفولة، فالطفلة في هذا السياق قد تبقى طفلة صغيرة، والصبي قد لا يصل أبداً إلى مرحلة نضجه.

ومن هذا المنطلق يأخذ التوازن بين أدوار الأبوين في العائلة أهمية بالغة الخطورة، فالانحلال العائلي يؤدي إلى انهيار السلطة، وبالتالي فإن

انهيار التوازن الأسري يبدأ من الطلاق والانفصال بين الوالدين، ومن خلال الخلافات التي تنشب في داخل الأسرة، ولاسيما عندما تحدث الخلافات أمام أعين الطفل.

هذا ويشكل غياب أحد الأبوين نوعاً من الخلل في عملية التوازن العاطفي والانفعالي عند الطفل وهذه المسألة تطرح ولاسيما فيما يتعلق بوضعية الأب والغياب الذي غالباً ما تمليه عليه الظروف. وفي هذا السياق يمكن أن يشار إلى التجربة التي مرت بها الأمهات خلال الحرب العالمية الثانية، حيث تطلب الأمر من الأمهات القيام بدور السلطة الأبوية، لقد بينت الملاحظات والدراسات الجارية حول هذه المسألة، أن أكثر الأمهات لم يكن قادرات على أداء دور السلطة الأبوية، حيث واجهن صعوبات كبيرة في أداء هذا الدور ولاسيما عندما يتطلب الأمر منهن العمل خارج المنزل، لقد حدث وفي ظل هذه الظروف أن أعلن عدد كبير من الأطفال تمرده، وقد تطلب الأمر بناء مؤسسات من أجل العناية بالأطفال الذين أطلق عليهم سجناء الحرب، علماً بأن هؤلاء الأطفال كانوا عاديين قبل اندلاع الحرب وغياب آبائهم.

وعلى خلاف ذلك فإن عودة الأب من العمل إلى المنزل يمكن أن تعطي صورة أخرى. فعندما يعود الأب متعباً من عمله، ويبحث عن أسباب الراحة يخضع الأطفال لأوامره ونواهيه وعنفه، وهذا يؤدي إلى ميلاد اضطرابات نفسية عند الطفل قد تصبح عصية على العلاج.

ويمكن لمسألة توازن الأدوار أن تطرح بصيغة أخرى تتمثل في عزلة الطفل ووحدته وذلك في حالة الأمهات العازبات والأرامل والمطلقات والمنفصلات، حيث يقتضي الأمر من هؤلاء الأمهات القيام بمهمتي الأب والأم في وقت واحد. وهذا يعني ممارسة دوري الحنان والسلطة معاً والدخول في إشكالية هذا الدور. ومن المشكلات أيضاً هذه المحاولات التي يعرب عنها ا لآباء المطلقون للتقرب من الأطفال والتودد إليهم لكسب ودهم

وحبهم على حساب الأم بغاية التأثير والانتصار عليها. ويمكن أيضاً الإشارة إلى ما تطرحه مسألة تكرر زواج الأم أو الارتباط بشخص آخر، فالعم الشرعي يأتي هنا ليهدم بقية التوازن القائم في إطار الأسرة، لأنه يبقى في نظر الأطفال مجرد دخيل يهدد حياتهم ووجودهم، وبالتالي فإن الدور الذي يقوم به يتصف بالصعوبة والتعقيد. فهو يسعى إلى بسط سلطته على الأسرة ومع ذلك يمكن الإشارة إلى الحالات التي يسعى فيها زوج الأم إلى اكتساب حنان الأطفال وحبهم، حيث يترك لهم حرية القيام بما يرغبون فيه.

دور الأخوة والأخوات الكبار:

يتولى الآباء فعلياً الدور المركزي في العملية التربوية، ولكنهم غالباً ما يناشدون الآخرين مساعدتهم، وذلك بصورة زمنية متقطعة، وأحياناً دورية وبصورة دائمة أحياناً أخرى، ومع ذلك فإن هؤلاء المساعدين لا يأخذون أهمية مركزية في عين الطفل، والطفل قادر على التميز بين الأدوار القائمة، حيث يعلن دائماً عن تمرده وعن احتجاجه المستمر وذلك عندما يريد الأخ الأكبر أن يوجه له أمراً.

وغالباً ما يقول الصغير لأخيه أو أخته الأكبر: أنت لست أمي أو أبي لتعاملني هكذا، وغالباً ما نجد في حياتنا الاجتماعية بعض الأخوات أو الأخوة الذين يعزفون عن الزواج ويضحين من أجل تربية أخوتهم الصغار.

دور الأجداد:

كان دور الجد يلعب أهمية مركزية في تربية الطفل، وبدأ دور الأجداد يتزايد مع تزايد عمل الأم خارج المنزل، ومع ذلك فإن دور الأجداد مغلف بالغموض ومرهون بمجموعة كبيرة من الظروف، وذلك لأن ا لأجداد هم آباء لأحد الأبوين من جهة وحموات لأحدهم الآخر من جهة ثانية، ومع ذلك يبدو أنه ليس مرغوباً لهما أن يمارسا سلطة مباشرة إزاء الأطفال الصغار، وذلك لأن هذه السلطة هي مهمة الأبوين بالدرجة الأولى، فالحياة المشتركة بين الآباء والأبناء غالباً ما تفرضها ظروف اقتصادية وسكنية صعبة والحياة المشتركة ليست مرغوبة بصورة عامة.

ويلاحظ في هذا السياق أن الأجداد غالباً ما يميلون إلى سلوك التسامح والمحبة مع أحفادهم، وهذا الأمر يعزى في غالب الأحيان إلى كبر السن الذي يصقل الطباع عند الإنسان.

إن الملاحظات التي سقناها تدفعنا الآن إلى تطوير اقتراحات وتوجيهات عديدة تتعلق بالمنهج التربوي المتبع، ومن أهم هذه التوصيات التأكيد على أهمية النضج الوالدي في العملية التربوية وتحقيق التوازن بين أدوار الوالدين. إن العمل على تحقيق ازدهار الطفل مرهون في نهاية الأمر بوجود مربين فاعلين ومتمرسين وذلك في المستوى المدرسي كما هو الحال في المستوى العائلي.

بنية السلطة المدرسية:

يكمن جوهر العملية المدرسية، كما يعتقد روجيه كوزيني Roger Cousinet، في بنية السلطة التربوية، فعندما يكون الشخص تلميذاً، يترتب عليه أن يتلقى المعلومات والنصائح، وأن يواظب على التدريبات التي ينبغي عليه القيام بها، ويترتب عليه أيضاً الخضوع لإرادة معلم يمسك بمقاليد السلطة[٢١].

يقارن دور كهايم في مجال تأكيده إلى أهمية السلطة المدرسية بين العلاقات التي توجد بين المعلمين والتلاميذ وبين هذه التي يقيمها المستعمرون مع المستعمرين[٢٢]. وهو في هذا السياق يحذر من خطر التطرف والشطط في استخدام السلطة التي يمكن أن تتحول إلى تسلط وعنف شديد.

وتشير بعض الأبحاث الجارية إلى أن صلة السيطرة والخضوع بين المعلم والتلاميذ ناجمة في معظمها عن كون المعلم يقدم نفسه وكأنه المصدر الوحيد للمعرفة، ويملأ فراغ التلاميذ بتسليمه ودائع المعرفة في جرعات حددت بعناية كهبة يمنحها الذين يعلمون للذين لا يعلمون[٢٣].

يتحدث روجيه كوزيني في مقال له بعنوان: لقاء بين المعلم وتلامذته، عن علاقة السلطة القائمة بين المعلم والتلاميذ قائلاً: «منذ اللقاء الأول، لابد

للمعلم، مهما كان شأنه كفرد، أن يحقق ذاته وأن يظهر بمظهر الرئيس، ويتوجب عليه أن يكون رئيساً باستمرار، والتلامذة مهما كان شأنهم كأفراد لابد أن يتقبلوا أنفسهم كمرؤوسين، ويتوجب عليهم أن يكونوا مرؤوسين باستمرار[٢٤]

هذا وينظر دور كهايم إلى الصف المدرسي بوصفه مجتمعاً مصغراً، ومن أجل دراسة هذا المجتمع المصغر يطبق دور كهايم مبادئ تحليل المجتمع الكبير. فالوظيفة الأساسية للمؤسسة التربوية هي التربية الأخلاقية. وفي هذا السياق يتوجب على المدرسة أن تنقل النظام بواسطة السلطة التي تجد وحدتها في النظام الأخلاقي. فالنظام هو الفضيلة الأساسية لعملية التنشئة الاجتماعية. ومن غير الأخلاق أو بعيداً عن النظام فإن الإنسان لن يجد ما يكبح رغباته الذاتية الداخلية والخارجية، وسيشكل ذلك بالطبع مصدر الفوضى والنزاع والصراع، ولاسيما في المجتمعات الديمقراطية. وانطلاقاً من ذلك يترتب على الطفل أن يتعلم هذا الاعتدال المناسب والخضوع إلى النظام والمعايير الأخلاقية.

إن التعليم ليس ترويضاً بل هو إحساس منظم بالعدالة والنظام وهو إحساس يأخذ طابعاً نفسياً[٢٥]. فالطفل كينونة قابلة للتشكل، وهذا أن المعلم يمارس تأثيراً كبيراً جداً في إعداد وتربية الأطفال.

فالمعلم هو الذي يلقن الطفل القواعد السلوكية ومفهوم السلطة، ومع ذلك فإن سلطة المعلم لا تأتي من حقه في الجزاء والعقاب وذلك لان العقاب لا يعبر عن احترام السلطة، إذ ليس للعقوبة سمة أخلاقية إذا لم تكن عادلة من وجهة نظر الطفل. وهذا يعني بأن السلطة التي تنزل العقاب هي شرعية بمدى ما تكون عادلة. فالمعلم ليس هو نفسه مصدر السلطة، ومصدرها يكون في الوظيفة التي يمارسها المعلم، وهو بذلك شبيه بالكاهن الذي يستمد سلطته من الله ويجسدها.

إن إحدى الوظائف الأساسية للنظام الأخلاقي هي تحقيق التجانس

بين الأفراد وتحديد ملامح الهوية المدرسية . وإذا كانت الوظيفة الأولى هي تحقيق التجانس فإن الوظيفة الثانية للمدرسة هي تحقيق التباين بين الأفراد . وهذا يعني تصنيف الأفراد في طبقات وفئات اجتماعية . إن المدرسة توجد التباين بصورة رمزية تتمثل في المنح والدرجات والعلاقات المدرسية ، وفي مستويات النجاح والرسوب .

وعلى خطى دور كهايم تابع السوسيولوجي الأمريكي ويللر Waller دراسته لهذه القضية ، حيث أفرد لدراسة هذه الظاهرة كتاباً كاملاً يتميز بالإثارة والمعاصرة ، وهو بعنوان : علم اجتماع التعليم(٢٦) The Sociology of Teaching ، الذي تناول فيه قضايا السلطة التربوية ومظاهر سلطة المعلم(٢٧) .

ويعود الفضل إلى ويللر في تحليل المسألة التي لاحظها دور كهايم دون أن يعيرها الاهتمام اللازم . وإذا كان دور كهايم قد ركز على مسألة النظام الأخلاقي ، فإن ويللر قد أعطى الأولوية إلى مسألة تحويل المعرفة وإلى نتائجها المؤثرة على عملية التفاعل الاجتماعي داخل الصف . يبين ويللر أن المؤسسة التربوية تمنح المعلم سلطة رسمية وذلك لكونه مسؤولاً عن نقل المعلومات والمعارف إلى الطلاب . ومن أجل حث الطالب على التعليم فإن ذلك يتطلب وجود علاقات تربوية قوية ومؤثرة بين المعلمين والمتعلمين ، وهي علاقات تتباين في جوهرها عن العلاقات البيروقراطية التي تسود في عالم المدرسة . وهذه هي المعضلة التي يواجهها المعلم والتي يحاول أن يجد لها إجابات تتجاوز التناقض القائم فيها . ومن أجل تجاوز هذه الإزدواجية ، بين علاقة الحب والسلطة التي يجب أن تقوم بين المعلمين والمتعلمين ، يترتب على الباحث دراسة العلاقات القائمة بين نظام التفاعل ووظيفة السلطة .

وفي هذا الصدد يميز ويللر بين نوعين من السلطة في إطار الحياة المدرسية ، حيث تأخذ الأولى طابعاً شخصياً يتعلق بشخص المعلم ، بينما يأخذ النوع الآخر طابعاً مؤسساتياً . وفي المستوى الأول من السلطة نجد بأن

خصوصية الأفراد هي التي تحدد النظام القائم . ويمكن للاتجاه الشخصي أن يأخذ طابع علاقة الزعيم مع طائفته الدينية ، حيث لا يمكن لأبناء الطائفة توقع سلوكه المحتمل أو أفعاله .

وعلى خلاف ذلك ما نجد في الاتجاه المؤسساتي يعتبر المعلم نموذجاً للسلطة المؤسساتية ، وبالتالي فإن حدود السلطة تكون إلى حد كبير واضحة ومعلنة في الوضعية المؤسساتية . وبالتالي فإن التفاعل الإنساني الذي يميل إلى تجاوز الحدود ينزع إلى التراجع والانحسار تحت ضغط هذه الشروط المؤسسائية .

أما بالنسبة للاتجاه الشخصي فانه يميل لكي يصبح مؤسساتياً وذلك لأن معاييره تتجه مع الزمن نحو الوضوح والتمايز . فمن واجب المعلم احترام القوانين المؤسساتية ومع ذلك فهو يترك للتلميذ أحياناً فرصة الاعتداء على النظام القائم في حالات استثنائية ، وبالتالي فان كلاً منهما يدرك معنى هذا الانتهاك لعرف النظام المدرسي . ويقتضي الأمر ، من أجل وضع حد لهذا الانتهاك الذي يعتبر نفياً للاتجاه المؤسساتي ، وجود شخصية قوية للمحافظة على النظام والقانون بصورته المؤسساتية . إن السيادة والتبعية في المدرسة يشكلان بعدين أساسيين من أبعاد النظام . ومن وجهة نظر موضوعية فان النظام يعتبر جملة من الأوضاع الاجتماعية والتي من خلالها يستطيع الفرد مراقبة سلوك الآخرين ، أما من وجهة نظر ذاتية فان النظام مسألة أخلاقية ووجدانية حاصلة بإشراف الإدارة المؤسساتية . ولذلك فان النظام هو نتائج لتأثير الشخصية من جهة ، ونتيجة للأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى ، فهو يتعلق أساساً بنفوذ وقدرة المعلم على الاحتفاظ باهتمام التلميذ ، وبالطقوس التي يتم من داخلها التفاعل التربوي .

إن ويللر يصف الوسائل التي يستخدمها المعلم من أجل الاحتفاظ بالنظام داخل الصف ، وفقاً لتدرج يبدأ من الوسائل المؤسساتية حتى الاعتباطية منها أو الشخصية وهذا يعني بالتسلسل استخدام الأوامر ثم

العقوبة أو استخدام العلاقات الشخصية والجمعية، بالغضب، وفي النهاية التوسل والرجاء.

يرى دور كهايم وويلر أن التفاعلات الاجتماعية داخل الصف هي تفاعلات غير متناسقة، وكلاهما يشير إلى السمة الاستبدادية لسلطة المعلم وإلى النزعة التسلطية لديه. وهي تسلطية يراها المعلمون ضرورية في مواجهة الأخطار الحقيقية والدائمة الناجمة عن تحول الصف من شكله المنظم إلى صيغة الحشد.

إذا كانت أكثر الدراسات، حتى أعوام الستينات، بدأت تعطي اهتمامها المتزايد لمسألة تأثير المعلم في التلاميذ، فان الدراسات الحديثة تعطي اهتمامها لمسألة العلاقات المتعددة والاتجاهات القائمة بين المعلم والتلاميذ من جهة، وبين التلاميذ أنفسهم من جهة أخرى.

سلطة المعلمين:

يمارس المدرس سلطته الآمرة في سياج قدسي حتى يتمكن من القيام بمهمة التدجين والسيطرة على عقول الطلاب ونفوسهم بسهولة ويسر. فالمعلم كما يرى إيفان إليتش[٢٨] Ivan Illitch يجمع بين وظائف ثلاث: سجان – وواعظ – ومعالج، فهو المسؤول عن الضبط الاجتماعي داخل الصف وهو الذي يسهر على اللوائح والقوانين ويحرص على أن يلتزم ويلزم الآخرين بها[٢٩].

يقول فرويد[٣٠] (1856 S. Freud - 1939) مشدداً على أهمية السلطة والدور الذي يتمتع به المعلمون: «إننا نفهم الآن طبيعة علاقاتنا بأساتذتنا، فهؤلاء الرجال يتحولون إلى بدائل أبوية حتى حينما يكونوا يانعين صغاراً، فإننا نراهم ناضجين وراشدين إلى درجة يصعب بلوغها، فنحن نسقط عليهم مشاعر الأبوة ونعكف على معاملتهم كما كنا نعامل آباءنا»[٣١].

وعلى هذا الأساس يعد المدرسون من أشد معارضي التجديد التربوي

وكما تبين سابقاً فإن تغيير السلوك الاجتماعي يعد من المهمات التي تتميز بالصعوبة الكبيرة وذلك بالقياس إلى التغيرات في جوانب الحياة المادية والمصاعب التي تواجهها عملية التجديد[٣٢]. وليس في ذلك غرابة فالعلم الذي يجد نفسه محوراً للعملية التربوية لا يستطيع أن يتخلى عن هذا الامتياز بسهولة عندما يطلب ذلك منه[٣٣].

لقد بينت الدراسات والبحوث أن المعلمين يقاومون كل ما من شأنه أن يؤدي إلى حرمانهم من نفوذهم وسلطتهم التي يمارسونها على المتعلمين[٣٤]. وهم يبذلون كل ما يستطيعون من أجل المحافظة على مكاسبهم هذه، ومن يسعى منهم إلى التجديد والتخلي عن هذه الامتيازات السلطوية يمثلون قلة نادرة.

لقد أشار واطسون[٣٥] Watson J.B. (1878 - 1958) في مقالة له حول مقاومة التغيير[٣٦]، إلى ما يسمى بقوى المقاومة عن الأشخاص والتي تتمثل في عدة معايير سلوكية أبرزها: الاعتياد على نمط معين من السلوك، التبعية لرؤساء العمل، عدم الثقة بالنفس، الشعور بانعدام الأمن والنكوص إلى الماضي بغاية الاحتماء[٣٧]. إن التفتح على الجديد يتطلب من المدرس أن يعيد النظر في ممارسته التربوية وفي تعامله مع المتعلمين وهذا بالطبع ليس بالأمر الهين مادام هذا التعلم في حقيقة الأمر سلوكاً اكتسبه المعلم عبر مرور السنين[٣٨].

في مجتمعات التسلط وثقافة القمع غالباً ما يكون سدنة التعليم من أهل التسلط بمعنى أن أغلب المعلمين والمدرسين ينزعون إلى ممارسة التسلط في فعلهم التربوي. ويعمل المعلم السلطوي إلى التأثير على الطلاب بطريقتين هما:

١ - يحاول أن يزرع في نفوس الطلاب الروح السلطوية، وذلك لأن الأطفال يتأثرون بالنماذج السلوكية لمعلميهم وآبائهم ويتمثلون أنماطهم السلوكية وتلك هي النتيجة التي يتوصل إليها باندورا في هذا السياق.

٢- تقليل فرص التفاعل بين الطلاب وخفض مستوى المبادرة. ومن مواصفات شخصية المتسلط التعامل مع المطلقات فالكون مستقطب بين أسود وأبيض بين جيد ورديء، وهو لا يستطيع أن يحتمل ما يخالف رأيه، ولذا فإن قبول الطلاب لمعلوماته هو أمر لا يقبل المناقشة بالنسبة له، ومن هنا تضمحل قدرته على تنمية فردية طلابه وتعزيز قدراتهم وبعبارة أخرى تتضاءل فرص التفاعل التربوي الخلاق في داخل القاعة أو بين الطلاب بصورة عامة[٣٩].

ومن الاختبارات الهامة التي تميز قدرة المعلم على ممارسة السلطة الحقة، هذه التي تبين بأن عمل الطلاب ونشاطهم يستمر على نفس الوتيرة في حال غياب المعلم وفي حال حضوره. ونحن نعرف أيضاً ما الذي يحدث عندما يغادر المعلم قاعة الصف[٤٠].

والمعلم من غير سلطة أخلاقية تنبع من شخصيته وتميز نشاطه المهني، فإنه يتحول إلى مجرد مرب يحتمله الطلاب، أو لا يحتملون حضوره، ويمكن له أن يكون محتقراً من قبلهم.

وعلى خلاف ذلك فإن المعلم الذي يمتلك هذا الامتياز فإنه لا يحتاج إلى التدخل من أجل إخضاع التلاميذ، ومن أجل نيل احترامهم، فهو الذي يشد طلابه إلى العمل في أجواء من الإحساس بالرضى والثقة ومن لا يستطيع من المعلمين أن يمتلك هذه السلطة الضرورية، فإنه لا يستطيع أن يمارس مهنته بجدارة، ويتوجب عليهم البحث عن مهنة أخرى[٤١].

هذا ويستطيع الطفل بغريزته وحسه العفوي أن يميز بدقة بين السلطة الحقيقية للمعلم التي تعبر عن نفسها في الخفاء، والسلطة المميزة للمعلم الذي لا يمتلك الكفاءة والقدرة.

فالمعلم الضعيف يستطيع أن يخفي إحساسه بالقلق والخوف، ويغطي ضعفه من خلال الغضب والعنف، وخلاف ذلك وبالمقابل فإن الطفل يستطيع أيضاً بعفويته الأكيدة أن يشعر بنضج المعلم وتوازنه، فهؤلاء

المعلمون يتصرفون من غير ردود أفعال انفعالية أو عاطفية، من غير أن يلجأ إلى تعنيف الطلاب وقهرهم، ومثل هؤلاء المعلمين يدركون جيداً بأن سلطتهم هي حقيقة موضوعية، ويدركون أيضاً بأن أي سلوك انفعالي ليس مشروعاً أو قادراً على أن يترك آثاراً جيدة أو طيبة، وفي هذا السياق يمكن لنا أن نلاحظ بأن السلطة التي نحن بصددها. حتى هذه التي تطبق في الأسرة والمدارس هي نوع من السلطة التربوية المشروعة، ويمكن لنا في هذا السياق أن نلاحظ جيداً بأن شروط الحياة القديمة كانت مختلفة جداً عن شروط حياة اليوم، ولاسيما فيما يتعلق بالسلطة والقهر والطاعة والخضوع.

ومن غير تحفظ يمكن لنا القول بأن السلطة التربوية في مجال التعليم هذه التي تسود المدارس الابتدائية والثانوية ما زالت تحمل الطابع التقليدي، الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، وهو الطابع الذي يتمثل في المفاهيم والتصورات التقليدية التي تتمثل في المحافظة على التقاليد وعلى البنى والمناهج الجامدة دون تغيير أو تبديل، فوظيفة التلميذ في نظامنا التعليمي هي ودون شك أن يستمع وأن يتعلم وأن يخضع (٤٢).

والمعلم يعطي دروسه في الصف، والتلاميذ يؤدون التمارين والأعمال التي تطلب منهم، والنظام لا يوجد فيه تنوع أو تغير مع أنه أصبح أكثر لطفاً، فالمعلم يأمر والتلاميذ يرفضون أو بالأحرى يخضعون، وإذا لم يخضع فإنه يتعرض لعقاب القوانين المدرسية الصارمة، وبالتالي فإن الخوف من هذا العقاب يدفعه إلى جادة الصواب والخضوع.

يلاحظ في هذا السياق أن هدف المدرسة هو تلقين الطلاب المعرفة على أساس من الاستظهار والتلقين ووفقاً لإرادة المعلم نفسه ونظامه الخاص، وهذا لا يسمح للتلميذ بأية مبادرة ودوره يكون في الاستماع والفهم إذا استطاع ذلك، وهو ينفذ بالتالي وظائفه تحت تأثير الخوف من العقاب(٤٣).

لقد تحولت المدرسة على حد تعبير أوليفيه ربول «إلى معتقل يخفف

بنظامه وتوبيخاته مهمة الشرطة ورجال الأمن»(٤٤). وهي في هذا السياق تؤكد مقولة فيكتور هيجو(٤٥) Victor Marie Hugo المشهورة «افتحوا مدرسة تغلقوا سجناً»، وذلك بالمعنى الذي لا يريده فيكتور هيجو. فالمدرسة هنا لا تنور كما يريد هيجو ولا تحرر بل تكرس مبدأ العبودية والقهر والاضطهاد.

وفي هذا السياق يؤكد عدد كبير من المفكرين على أن المدرسة لا يمكنها أن تكون مدرسة ديمقراطية واحدة من أجل الجميع في مجتمع طبقي. إذ ليس من شأن المدرسة ان تكون، في مجتمع مبني على استغلال الإنسان للإنسان، سوى أداة إخضاع وقهر.

ولابد لنا هنا وبالضرورة من التمييز بين السلطة وبين التسلط، فالمعلم الديكتاتوري الذي يمارس القوة بكل معانيها لا يمتلك إلا سلطة شكلية، فهو يمارس القهر، وهو في النهاية لا يحصل إلا على خضوع قهري مؤقت، والذي يقود أحياناً كثيرة إلى رفض الطلاب وثورتهم، وهو بالتالي لا يمتلك أية قيمة تربوية، فوضعيته تناسب ما يسمى بعملية التسلط والتي تؤدي إلى حالة من التشاؤم، وعدم الرضى والعنف، وهؤلاء المعلمون الذين يلعبون لعبة الخوف ضد تلاميذهم، يعدون أناساً خطيرين جداً على الحياة الاجتماعية، ومثل هؤلاء يقودون الأطفال إلى حالة انفعالية مأساوية، تأخذ طابع الاضطرابات النفسية المجتمعة، وهنا عدد كبير من الأطفال، الذين يعانون طيلة حياتهم من حالة نفسية مأساوية تعود أسبابها إلى ممارسات معلميهم العميقة في مراحل مختلفة(٤٧). هذا ويمكن للسلطة كمهارة أن تكتسب في إطار الحياة الاجتماعية والتربوية، وهناك بعض المعلمين يملكون هذه المهارة بفطرتهم، وهناك من يقول على سبيل المثال: لا أستطيع أن أمارس عملية الضبط الاجتماعي أو التربوي. فالمعلمون يمتلكون هذه المهارة من خلال التفكير والإرادة ومن خلال توظيف تقنيات خاصة، ومثل هذه السلطة لا تتعلق بالقوة الفطرية أو الفيزيائية(٤٨). وهذا يعني أن التسلط

مضر لكل من المعلم والتلاميذ، وبالتالي فإن تركيز السلطة في يد المعلم وحصرها فيه أمر يفسد المعلم، فيتحول إلى طاغية داخل الصف، ويدفع بالطلبة إلى أن يكونوا متمردين مشاكسين أو خاملين، وربما أدى بهم ذلك إلى فقدان روح الاستقلال، وتجريدهم من القدرة على المبادرة[٤٩].

السلطة والعقوبة:

يمكن تعريف النظام بأنه ثقافة أخلاقية يهدف إلى تحقيق غايات أخلاقية بالدرجة الأولى. وتحقيق النظام لا يقوم على مجرد النصائح الطيبة والنوايا الخيرة بل يقتضي تطبيق مبدأ العقوبات. هذا ويمكن من جهة أخرى تعريف النظام بأنه أداة عقاب تستخدم من أجل تحقيق التماسك الأخلاقي وإخضاع الأفراد الذين يوجدون تحت مظلته. ويتضمن هذا التعريف تأكيداً على أهمية عنصري القوة والعقاب في بنية مفهوم النظام.

يتعرض الطفل لمنظومة من العقوبات الجسدية القاسية مثل: الصفع، والركل، والشد، والضرب بأدوات متعددة، مثل الأحزمة والعصي أو الأدوات الأخرى. وقد يتعرض الطفل لأشد أنواع الأذى، ويذهب ضحية الإسراف في العقاب، وغالباً ما تصدر هذه العقوبات الشديدة من قبل الآباء المتسلطين ولاسيما هؤلاء الذين يتعاطون الكحول والمخدرات، ولاسيما عندما يكون أحدهم تحت تأثير الخمر، أو تأثير فورات الغضب وجنونه.

ويجب علينا في هذا الخصوص أن نمايز بين أشكال العقاب فهناك العقوبات الخفيفة نسبياً مثل: الانتقاد أو الملامسات الخفيفة، وهي من نوع العقوبات التي تلعب دور التهدئة، وليست بالعقوبات الوحشية على أي حال. وهناك عقوبات الإذلال المقصود والتنكيد الدائم التي تتمثل في عقوبات الضرب والصفع الحرمان من الطعام أو من التسلية التي لا يمكن إهمال آثارها مع ذلك، ومع ذلك يمكن القول بأنه يجب ألا تكون العقوبات منهجاً يتصف بالديمومة والاستمرار، وذلك في مجال التربية، إذ يجب أن لا نجازف في استخدام العقوبات الفعلية المفرطة أو التهديد الذي لا ينفذ، ويجب أن لا تخضع هذه العقوبات لتقلبات مزاج الوالدين أو المربين.

إن الإسراف في توظيف السلطة لا يقوم فحسب في مستوى العنف والعقاب، بل يمكن لهذا الإسراف أن يتجلى في مظاهر عديدة مثل الصرامة في المراقبة، والحساسية المفرطة عند الوالدين، والنزعة في إعطاء الأخطاء البسيطة طابعاً مأساوياً خطيراً، ومثل هذه الوضعية تؤدي إلى إيجاد مناخ من الضغط النفسي المؤذي والمؤلم في الوقت نفسه. والطفل يعاني من التعذيب والقهر وذلك عندما يوضع في موقع المقارنة السلبية مع اخوته وأخواته، وعندما يسخر من ضعفه وقصوره، وذلك كله يمثل نوعاً من الإرهاب العائلي الذي يتعارض مع ازدهار شخصية الطفل ونموه الطبيعي.

ولابد لنا في الحصاد الأخير من هذه المقالة أن نقول بأن بنية السلطة تشكل حقلاً علمياً بازغاً وأن البحث في هذا المجال يشكل ضرورة فلسفية وتربوية وحسبنا أننا قدمنا بعض التصورات الأساسية التي هدفت إلى تقديم رؤية فلسفية تربوية متواضعة لمفهوم السلطة ولبنيتها ومفاصلها الأساسية.

الهوامش

١- Leibniz. Wilhelm: philosophe allemand (Leipzig 1646 - Hanovre 1716).

٢- لابد من التمييز هنا بين السلطة والإكراه والتسلط إذ لا يمكن للتربية أن تكون من غير سلطة ولكن لا يجب بالضرورة أن تكون تسلطاً.

٣- خالد عبد الرحيم: الإرهاب التربوي، تأصيل المصطلح، البعث الأسبوعي، عدد ٨٢٧٨، تاريخ ١١/٦/١٩٩٠.

٤- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation et ses remédes, Delachaux et niestlé. Suiss, 1971. PP. 23- 30.

٥- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation. Ibid.

٦- إميل دور كهايم: التربية والمجتمع، ترجمة علي وطفة، الطبعة الخامسة، دار معد، دمشق، ١٩٩٦، صص ٨٥- ٩١.

٧- E. Durheim: Education et sociologie, P.U.F., 1966., P 54- 55.

٨- انظر أيضاً: مارسيل بوستيك: العلاقة التربوية، ترجمة محمد بشير النحاس،

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة التربية، تونس، ١٩٨٦، ص ٢٠-٢١.

٩- إميل دور كهايم: التربية والمجتمع، ترجمة علي وطفة، الطبعة الخامسة، دار معد، دمشق، ١٩٩٦، ص ١٣١.

١٠- ريناتا غوروفا: مقدمة في علم الاجتماع التربوي، ترجمة نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٤. (ص: ١٠٥).

١١- Adler Alfred Médedecinet psychologue autrichien (Vienne 1970 - Aberdeen 1937. (élève de S. Freud dès 1902, il se sépara rapidement 1910) du mouvement psychanalytique, car il ne reconnaissait pas le rôle de la libido et pensait que l'on pouvait rendre compte de la vie psychique de l'individu à partir d'un sentiment d'infériorité (complexe d'infériorité) résultant de l'état de dépendance dont chacun fait l'expérience dans son enfance.

١٢- T. G. Mauco, L'importance de l'autorité des éducateurs, Tribune de l'enfamce, N. 69, les autorité des educateurs dans la famille et a l'école, Tribune de l'enfant, Fevrier, 1970.

١٣- Herbart (Jobann Friedrich): Philosophe et pédagogue allemand (Oldenburg 1776 - Gttingen 1841).

١٤- إميل دور كهايم: التربية والمجتمع، مرجع سابق، ص ٨٨.

١٥- Michel Eyquem Montagne: Écrivain français (château de Montaigne, auj. comm. de Saint - Michel - de - Montaigne, Dordogne, 1533 - id. 1592).

١٦- Regarde: Emile Durkheim: L'Education morale, P.U.F., Paris, 1968.

١٧- E. Durkhiem: Education morale, P.U.F., Paris, 1963.

١٨- Robeert Dottenns: La cris de L'éducation et ses remédes, Delachaux et niestlé. Suiss, 1971. PP. 23- 30.

١٩- Robeert Dottenns: La cris de L'éducation ibid.

٢٠- Mourice Porot: l'enfant et les relation familliales, Sup - Pardieu, P.U.F., Paris, 1954.

٢١- مارسيل بوستيك: العلاقة التربوية، ترجمة محمد بشير النحاس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٦، ص ٧١.

٢٢- E. Durkheim: l'éducation moral, P.U.F., Paris, 1963, P. 131.

٢٣- مارسيل بوستيك: العلاقة التربوية، المرجع السابق ص ١٢٨.

٢٤- مارسيل بوستيك : العلاقة التربوية، المرجع السابق ص ٧.
٢٥- إميل دور كهايم : التربية والمجتمع، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، ١٩٩٦، ص ٨٩.
٢٦- W. waller: The sociology of teaching, New, New Yourk, Wiley, 1967.
٢٧- Mohamed Cherkaoui: Sociologie de l'édueation, P.U.F., Paris, 1986, P 78 - 85.
٢٨- Ivan Illich: Sociologie américain d'origine autrichienne (Vienne 1926) Ecrit: (Une société sans école, 1971; le Genre vernaculaire, 1983).
٢٩- سعيد إسماعيل علي فلسفات تربوية، عالم المعرفة، عدد ١٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو/ حزيران، ١٩٩٥، ص ٢٤٣.
٣٠- Sigmmund Freud: médecin autrichien (Freiberg, auj. Prébor, Moravie, 1856 - Londres 1939), fondateur de la psychanaly. 7.
٣١- بيير بورديو : العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤، ٥.
٣٢- أحمد الخطاب : الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات القرن الواحد والعشرين مكتب اليونيسكو الاقليمي، العدد ٣٥، يونيو، حزيران، ١٩٨٩.
٣٣- أحمد الخطاب : الصفات التي يجب أن تتسم بها مرجع سابق، ص ٤٦.
٣٤- أحمد الخطاب : الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية مرجع سابق، ص ٤٦.
٣٥- John Broadus Watson: psychologue américain (Greenville, Caroline du Sud, 1878 - New York 1958). Il est à l'origine de la psychologie du comportement, ou béhaviorisme (Comportement, 1914).
٣٦- G. Watson: resistance to change, change, in concepts for social change.
٣٧- أحمد الخطاب : الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية مرجع سابق ص ٤٧.
٣٨- أحمد الخطاب : الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية مرجع سابق ص ٤٦.
٣٩- ثائر سارة : التربية العربية منذ ١٩٥٠، إنجازاتها، مشكلاتها، تحدياتها، منتدى الفكر العربي، عمان، نيسان/ إبريل، ١٩٩٠، ١٦٦.
٣٩- حمدي علي أحمد : علم اجتماع التربية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٥، ص ٣٧٣.

٤٠- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation Ibid.

٤١- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation Ibid.

٤٢- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation Ibid.

٤٣- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation Ibid.

٤٤- أوليفيه ربول: فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، عويدات، بيروت، ط ٣، ١٩٨٦، ص ١٠١.

٤٥- Victor Marie Hugo: Ecrivain français (Besançon 1802 - Paris 1885).

٤٦- Watfa Ali: l'inégalité dans l'enseignement supérieur en France, thèse de boctorat, université de Caen, Caen, 1988, P 32.

٤٧- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation Ibid.

٤٨- Robeert Dottrenns: La cris de L'éducation Ibid.

٤٩- محمد جواد رضا: فلسفة التربية وأثرها في تفكير معلمي المستقبل، دراسة تجريبية، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٢، ص ٥٤.

* * *

الأسـرة العربيـة: ثوابـت ومتغيـرات

طلال عبد المعطي مصطفى

مقدمة:

إن البحث العلمي الموضوعي لبناء الأسرة العربية، يقتضي تركيز الاهتمام على العهد الذي انطلقت منه، ومتابعة مسيرتها على مرّ الزمن، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعية التي أملت هذا الانتقال في كل مرحلة من مراحل التطور. مع إلقاء الضوء على طبيعة التناقضات والصراعات التي كانت تحكم في كل فترة.

(*) طلال عبد المعطي مصطفى: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الإجتماعية، ماجستير في علم الاجتماع، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

أولاً: الأسرة الجاهلية:

البحث في موضوع الأسرة الجاهلية يكتنفه الغموض ويحمل في طياته بذور الالتباس فالغموض ناجم عن صعوبة ضبط المدلول الذي كانت تعنيه هذه الكلمة في ذلك العصر أما الالتباس فيأتي نتيجة لعدم القدرة على التمييز القاطع في الحديث عن الأسرة الجاهلية. بينها وبين الجماعات الكبرى المترابطة من تآليفات أو تشكيلات القبلية في الصحراء(١) فكلمة أسرة تحمل في معناها صورة مصغرة للحياة الاجتماعية في العصر الجاهلي حينما كان الناس مرتبطين بالقبائل والعشائر والبطون. وكان واجب الجميع التناصر والتآزر والتضامن لحفظ القبيلة. من هنا يبدو أن كلمة أسرة هي في نطاق معنى الفعل «أسر» ولعلها صيغة أخرى للفعل «أزر» بمعنى ناصر وقوى وشدد بتبديل السين بالزاي وهذا أمر معروف وكثير الحدوث في اللغة العربية(٢).

آ - الأسرة الجاهلية البدوية:

كانت الأسرة الجاهلية البدوية تعيش بتداخل مع بقية أرهاط الفخذ التي تنتمي إليها ولها جميعاً كبيرها ويعرف بسيد القوم أو الشيخ... وهو يمثل مجموعة الأسر أو العشيرة في مجلس القبيلة في أمورها وقضاياها(٣).

ب- الأسرة الجاهلية الحضرية:

وهي لاتختلف كثيراً بظاهرتها ومظاهرها ومضمونها وعلاقاتها عن الأسرة الجاهلية البدوية كما لم تنقطع علاقات الثانية بالأولى من حيث أنها

(١) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية، ط٣، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٨٣، ص٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨، انظر أيضاً: حسن سعيد الكرمي، الأسرة وتطويرها، ص٣٦، من كتا: الاسلام وتنظيم الأسرة، الاتحاد العالمي لتنظيم الوالدية، المكتب الإقليمي لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقية، الأعمال الكاملة لأعمال المؤتمر الإسلامي المنعقد في الرباط بتاريخ ٢٤-٢٩ كانون الأول سنة١٩٧١، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٣.

(٣) زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية، ص٣٩.

بقيت المعين الذي يمد الحواضر بالسكان فتواصلت التقاليد البدوية واستمرت مظاهرها تطبع كل السلوك المتعلق بالزواج أو العلاقات الزوجية في الأسرة(٤).

أما الفارق الهام الذي يميز الأسرة الحضرية من البدوية، هو التبعية المطلقة للقبيلة من قبل الأسرة البدوية، بينما تخف في الأسرة الحضرية، ذلك أن الاستقرار النسبي في حياة الأسرة الحضرية، وممارستها العمل واستمرارية الدخل بهذا الشكل أو ذاك، ساهم إلى حد ما ببروز ملامح الاستقلالية عن الارتباط المطلق بالقبيلة دون أن يعني ضعف العصبية القبلية، وهي العلاقات بتشكيلات القبيلة، لأن السكن التجمعي يلعب دوره في إضعاف الملامح الاستقلالية(٥).

ثانياً: الأسرة في صدر الإسلام:

آ- *الأسرة الإسلامية حتى أواسط العهد العباسي:*

حاول الإسلام تقويض سلطة القبيلة وطعن استقلاليتها عن طريق إخضاع جميع المؤمنين لسلطة واحدة هي سلطة الله، التي تخولها الجماعة للحاكم في إطار الواجبات والمفاهيم الإسلامية وتكون أمة واحدة هي الأمة الإسلامية . . . وأصبح الولاء الجديد للقبيلة بل للإسلام، من جهة، أو للأسرة المكونة من الأقارب الأدنين، من جهة أخرى أصبح الأب والأم في ظل الإسلام ينتسبون إلى آبائهم لا إلى قبائلهم. كما أحيطت الأسرة بالأقربين مع التنفير من التمسك الشديد بالقبيلة والعشيرة وأوجد الإسلام ترابطاً بين أفراد الأسرة الواحدة. وحدد لكل فرد من أفراد الأسرة واجباته وحقوقه سواء على صعيد الزوجين أو الآباء أو الأبناء أو على صعيد ذوي الأرحام والأقرباء، وأباح الإسلام تملك المال وتوارثه في إطار الأسرة مما

(٤) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية، ص٥٦.

(٥) بدر الدين السباعي: مشكلة المرأة: العامل التاريخي: دار الجماهير الشعبية، دار الفارابي، دمشق-بيروت، ١٩٨٥، ص٣٦١.

ساعد على تكوين كيان مستقل للأسرة وإبرازها كوحدة اجتماعية مستقلة[٦].

أما أشكال الأسرة في مرحلة تفتت الروابط القبلية فيمكن حصرها في ثلاثة أشكال:

١) الشكل الأول: الأسرة - العشيرة: وهو الشكل الذي انتهى إليه نوعان من القبائل.

الأول: وهي القبائل أو بقايا القبائل أو العشائر التي لم تهاجر من الجزيرة ولااشتركت بالأعمال الحربية لسبب من الأسباب، فلم يحدث تطور مادي في حياتها فحافظت على نمط معيشتها. ولما فقدت القبائل دورها السياسي أو تحول ولاء الأفراد إلى الآباء ومناصرة الأقارب تحولت إلى مجموعة عشائر تجمع فروع الأب وأقرباءه في إطار نظام الإرث الإسلامي وغدا الولاء للأب دون جد القبيلة الأعلى، فكانت العشيرة المتفرعة عن القبيلة تصبح أسرة واسعة ممتدة حسب المفهوم الإسلامي للأسرة مع بقاء الطابع القبلي الغالب.

أما النوع الثاني: فهي القبائل التي هاجرت مع الفتوحات الإسلامية، وهذا أدى إلى حدوث تطور مادي واسع في حياتها نتيجة الحصول على مال الفيء والغنائم وتملك الأرض التي بقيت بلا استثمار في البداية، ما دام الفتح قائماً وعندما توقف الفتح عادت القبائل إلى الاستقرار الذي تم فوق الأرض التي تملكها فرد القبيلة أو العشيرة وبذلك تم خزب القبيلة كوحدة اقتصادية ووحدة سكنية ووحدة إجتماعية.. أما الأسرة التي عُرفت في مرحلة الفتح والعهد الأموي بقيت أسرة-عشيرة لاتختلف كثيراً عن أسرة القبائل الأولى. وفي هذه المرحلة الرجل سيد المجتمع وسيد المرأة. لذا اتسمت الأسرة بطابع المحافظة، مع تأويل النصوص حرفياً لاحسب

(٦) بدر الدين السباعي، مشكلة المرأة، العامل التاريخي ص٣٦٢.

الجوهر، في إطار مصلحة الرجل. فتعددت الزوجات دون رادع أخلاقي وانتشر الطلاق للتحرر من عدد الزوجات والتماساً لمزيد من المتعة(٧).

٢) الشكل الثاني: الأسرة الواسعة الممتدة: عندما أخذت الثروة تنتشر بين الناس نتيجة الفتح، وآلت ملكية الأرض إلى بعض الأفراد وبعض رؤساء العشائر والقبائل، وتغير نمط المعيشة من الاعتماد على الفيء والغنائم والأعطيات إلى الاعتماد على العمل المباشر في الزراعة والحرفة والتجارة والكتابة وعلى الدخل المستقر منها، عندما انتقلت الأسرة من شكل الأسرة - العشيرة - إلى شكل الأسرة الواسعة الممتدة.

إن اتساع هذه الأسرة ناجم عن شمولها عدة أجيال من الأقرباء. الذين تشملهم أحكام الوراثة الإسلامية وهي ممتدة لضمها الأصول والفروع، مهما امتدت هبوطاً وصعوداً وغدت الأسرة مستقلة تشكل وحدة اجتماعية قائمة بذاتها وتقوم على وحدة النسب والملكية، وهما أكبر دافعين لتوثيق عرى الروابط فيما بين أعضائها. بيد أن رابطة النسب إلى القبيلة لم تسقط بعد نظراً لقيام القبائل بدور سياسي في الصراع على السلطة... في هذه الأسر تحرر الزواج من سلطة القبيلة وأصبح اختيار الزوجة من مهمات نساء الأسرة. والأسرة الناشئة الجديدة كانت تقيم في سكن أسرة الأب وكذا أولادها وكان الأبناء مرتبطين اقتصادياً بأسرة والدهم، ويشكل الجميع ثروة واحدة، حتى لو كانوا يمارسون أعمالاً مختلفة(٨).

٣) الشكل الثالث: الأسرة الأرستقراطية المركبة: تكونت هذه الأسرة نتيجة عدة عوامل مختلفة:

أ- الفوارق الكبيرة في الأعطيات حسب المنهج الذي رسمه (عمر بن

(٧) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية، ص١٠٢-١٠٦ (بتصرف) انظر أيضاً بدر الدين السباعي - مشكلة المرأة ص٣٦٤-٣٦٥.

(٨) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية: ص١٠٧-١٠٩ (بتصرف) انظر أيضاً: بدر الدين السباعي، مشكلة المرأة ص٣٦٥.

الخطاب) بين (١٢ ألف درهم و٢٠٠ درهم). وقد أدى هذا المنهج إلى خلق شرائح اجتماعية جديدة لها ميزاتها ومكاسبها وامتيازاتها مثل المهاجرين والأنصار وأهل بدر وأهل القادسية وأصحاب النسب الهاشمي والقرشي وأشراف العلويين والعباسيين وأبناء الأنصار والمهاجرين وزوجاتهم.

٢- سياسة الخلفاء المتعاقبين في زيادة هذه الأعطيات وفي إضافة أسماء جديدة إلى قائمة أصحاب الأعطيات.

٣- الهدايا والهبات أو إقطاع الأراضي وشراؤها وأرباح التجارة وتموين الجيوش وبيع الغنائم.. الخ كانت تضاف إلى الأعطيات.

٤ - إشغال المراكز الحساسة في الدولة لاسيما عهد الأمويين من قبل الأقرباء والمقربين والأنصار واتباع الكثيرين سبلاً عديدة لجني الأموال وإكثارها وتملك الأرض.

٥ - استثمار الأموال المتجمعة في التجارة والزراعة والاقتراض..

هذه الارستقراطية تحولت إلى ارستقراطية الأرض والتجارة وبنت لنفسها في المدن القصور والحدائق الواسعة الجميلة وانعكس كله على حياة هذه الارستقراطية وعلى شكل الأسرة التي كونتها، أي الأسرة الأرستقراطية المركبة.

كانت هذه الأسرة تضم الأب، رب الأسرة وجميع زوجاته وأبنائه وزوجاتهم وخدمه من الأرقاء والعبيد وسراريه وقيانه وفنانيه، الذين يعيشون في قصر السيد أوداره. ومثل هذه الأسرة الواسعة المتنوعة، تحتاج إلى نفقات يومية طائلة يؤمنها السيد من دخله. وكلما اعتمد الدخل على خزانة الدولة. كانت الاعتبارات السياسية ذات تأثير فعال عليه، فالدخل مستمر ما دام رضا الخليفة مستمر.

إن دور هذه الأسرة السياسي يقتصر بشكل عام على دعم السلطة وعلى جعل العامة تواصل تأييدها، وعلى درء المكائد والدسائس عنها، وبكلمة كانت علاقات هذه الأسرة بالسلطة علاقات نفع متبادل وهيكل هذه

الأسرة هو الزواج الشرعي واسمه لايحمله غير ابنائه الشرعيين إلا إذا ألحق ولده أو بعضهم من الجواري بنسبه ولايرثه غيرهم[٩].

ب- الأسرة منذ أواسط العهد العباسي إلى بداية القرن العشرين:

اتسمت هذه المرحلة بالاضطراب السياسي العميق الجذور وبالاهتزاز الأمني المستمر وتسارع قيام أنظمة وغياب أخرى وبلبلة واسعة على صعيد الملكيات العقارية وتزعزع أسس المجتمع نتيجة التعاقب المتواصل تقريباً للغزوات والحروب والثورات وتعميق التناحر الداخلي، وبقاء الأرض أكثر من أي وقت مضى، المورد الأساسي للدخل والغذاء. . وقد انتصب بين الفلاح والأرض وجوه متعددة، كلها اهتمام بالوصول إلى نتاج الأرض، وجه الأرستقراطية الحاكمة سواء في التملك الخاص بشكل عام لأراضي المدن وضواحيها أو في الملك العام (الأراضي الأميرية) ووجه الإقطاعي المشرف على الأرض وفلاحيها والمطالب ببعض الواجبات نحو السلطة لقاء انتفاعه بأرض إقطاعته ووجه الملتزم بتحصيل الضرائب، ووجه المتولي في أراضي الوقف. . . وتصل الوجوه المختلفة إلى نتاج الأرض بطرق مختلفة كالخراج والخزانة وضريبة المواشي والرعي ورسم الطواحين ورسم الزواج. . هذه الأوضاع جعلت الفلاح العامل في أرض الملك والأرض المقطعة من الأراضي الأميرية يعجز بعمله المنفرد عن القيام بالتزاماته، كان لابدله من عمل جماعي لذا تبدى للفلاح أن عمل الأسرة الجماعي يشكل الحل الأفضل لمشكلته من خلال عمل الصغير والكبير. المرأة والرجل في الأرض. كما كان لزيادة أيدي الأسرة العاملة أثرها في تحمل أعباء العمل الواسعة. فاتسع عدد الزوجات وانتشر وكثر الميل إلى الاستيلاء الوافر الأسرع في تزويج ذكور الأسرة وكرست السلطة هذا الميل بحصر انتقال حق التصرف بالأرض ضمن نطاق الأسرة الواحدة وهكذا شجعت السلطة

(٩) بدر الدين السباعي، مشكلة المرأة ص٢٦٦-٢٦٧ (بتصرف) أيضاً انظر زهير حطب تطور بنى الأسرة العربية ص١١٢-١١٣.

وعملت على تكون الأسرة الفلاحية الواسعة[١٠] ومن العوامل التي أدت إلى تصليب بنية الأسرة الواسعة :

١ - العامل الأول : الاكتفاء الذاتي . فقد كانت تؤمن معظم احتياجاتها سواء على الصعيد الغذائي أو السكني أو إعداد الأثاث البسيط اللازم . . والاكتفاء الذاتي الذي شمل الأسرة شمل القرية أيضاً فاللقرية حرفيوها، ولها سوقها الإبداعي وتجارها البسطاء وصناعتها (تجار - حداد - صانع فخار . . .) والتي تعجز الأسرة عن القيام بها[١١].

٢ - العامل الثاني : وضع رب الأسرة المتميز فهو الذي يبث التقاليد ويرسخ العادات ويسهر على المحافظة عليها ويوزع الأدوار الاجتماعية على أفراد الأسرة . . وظلت المرأة في هذه الأسرة ذات منزلة دون الرجل، رغم ما تقوم به من أعمال متنوعة متعددة، تبدأ بالإنجاب وتنتهي بالعمل في الحقل والعمل المنزلي وبشقيه الزراعي والصناعي[١٢] أما في المدينة فقد كانت الحرفة والتجارة هي الأداة الرئيسية للرزق والمعيشة وفي ظل نظام كان همه الأول الاحتفاظ بالسلطة وإبقاء الأمور على ما هي عليه ومحاربة كل تجديد وتحديث في مختلف المجالات، أحيطت الحرفة في أطر معينة ونظمت تنظيماً يخدم النظام القائم. فقد كان لكل حرفة شيخ ينتخبه معلمو الكار وله سلطة على كل أفراد الحرفة وللتأكيد على الطابع الأسري للحرف، كانت المشيخة في بعض الحرف تنتقل بالإرث من الأب إلى الابن شرط أن يوافق على ذلك معلمو الحرفة وتمتد فترتها مدى الحياة[١٣].

وما ينطبق على الحرفة ينطبق على التجارة إلى حد كبير في هذا الميدان من النشاط الاقتصادي استتبع قيام لون ملائم من البنية الأسروية فكانت

(١٠) زهير حطب : تطور بنى الأسرة العربية ص١٣٥ .

(١١) زهير حطب : تطور بنى الأسرة العربية ص١٣٧ .

(١٢) زهير حطب : تطور بنى الأسرة العربية ص١٣٧ - انظر : بدر الدين السباعي مشكلة المرأة ص٣٦٩ .

(١٣) زهير حطب تطور بنى الأسرة العربية ص١٤٧ ، انظر بدر الدين السباعي ص ٣٧٠ .

الأسرة في واقع الأمر كبيرة كثيرة الفروع والعدد وهي تتألف في الغالب من الأب والزوجة وأولاده المتزوجين وغير المتزوجين وأبنائهم. وقد يصل عدد الساكنين في بيت واحد إلى خمسين أو أكثر، هذه الأسرة الواسعة الممتدة تصبح متفرعة أيضاً عندما يستقل بعض فروعها عن المسكن الأم ليقيم في بيت مجاور أو ملاصق. وقد ينشأ حي مع الذين تسكنه أسر تربطها روابط القرابة وتعود إلى جد واحد، هذه الأسرة تمركزت السلطة في يد كبيرها، الأب، في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والمنزلية أيضاً فالأب هو مركز النشاط الاقتصادي، فهو يدير العمل الاقتصادي بمساعدة أولاده وهو الذي ينفق على البيت وعلى المحل ويجمع نتاج عمل الأبناء وينفق على العزاب منهم والمتزوجين وكان هذا الأب موضع احترام جميع أفراد الأسرة من جدة أو أم أو عم أو عمه أحياناً(١٤) وقد أدى تكريس الأموال لدى بعض المقطعين والملتزمين والمتولين والتجار لاسيما في العهد العثماني إلى تكوين طبقة متميزة، تمتلك ثروات نقدية واسعة، ولما كانت التجارة الخارجية قد عرفت ازدهاراً بسبب ضعف الصناعة الحرفية المحلية وضآلة الرسوم على السلع والبضائع الأجنبية والمستوردة واندفاع الدول الصناعية الأوروبية الناشئة نحو تحويل الشرق العربي إلى سوق رئيسية لمنتجاتها وللموارد الأولية التي تحتاجها مستفيدة مما عقدته مع السلطات التركية من اتفاقيات وما منحته هذه الدولة لها من امتيازات. . وهكذا تكونت طبقة ثرية برجوازية تتألف بمعظمها من التجار لها تطلعاتها ومفاهيمها المتميزة، وصلاتها واحتكاكها بالجاليات الأجنبية، وهو أمر أدى إلى انبعاث وتنفيذ فكرة تعليم الأبناء في البلاد الأوروبية أو في الأستانة ليكونوا عاملاً أساسياً في تأمين مصالح الآباء والأقرباء في علاقاتهم مع الدول التجارية الأوروبية، وهكذا ظهرت الأسرة الزوجية الأرستقراطية؛ من خلال انتشار السكن المستقل عن بيت الأب مع

(١٤) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية ص١٥٤-١٥٥ - انظر أيضاً بدر الدين السباعي، مشكلة المرأة ص٣٧١.

بقاء الابن المستقل في سكنه الجديد على علاقة وثيقة ببيت الأسرة الأبوي، مطيعاً لأوامر الأب وملتمساً لرضاه. . . وغدت الزوجة في بيتها الزوجي الجديد سيدة بيتها، تنعم باحترام الزوج، وبحريات معينة إلى حد ما[١٥].

ثالثاً- الأسرة العربية المعاصرة:

قبل التطرق إلى بنية الأسرة العربية المعاصرة، لابد من الاطلاع على الممهدات التي أدت إلى تطور بنيتها وأنماط تراكيبها. فالبلاد العربية التابعة للامبراطورية العثمانية، كانت بلاداً زراعية، والمنتج الأساسي هو الفلاح والإقطاعية، هي الغالبة في الميدان الزراعي. أما فيما يخص الصناعة فإن الامبراطورية العثمانية، بما فيها الأقطار العربية، كانت متأخرة كثيراً بالنسبة إلى البلدان الأوربية، فالصناعة حرفية، تعتمد على العمل اليدوي، وفي ظل هذه الأوضاع الجامدة، استمرت الأسرة على حالها تتوالد وتجدد وجودها طيلة قرون عديدة وحتى أوائل القرن التاسع عشر دون تعديل يذكر[١٦]. ولم تشكل السيطرة العثمانية على البلدان العربية حماية ناجمة ضد التغلغل الامبريالي. . فمع تطور الرأسمالية وتوطدها، وما تبعه من زيادة كبيرة في الانتاج وتطلعها إلى الأمبراطورية العثمانية. لإيجاد أسواق جديدة لتصريفه فحصلت على امتيازات كبرى للسلع والرساميل الأوروبية، مما أدى إلى تدمير الحرفة العربية[١٧]. . وتحولت فيما بعد إلى سوق للتصريف ثم إلى شبه مستعمرة للدول الأوربية الرأسمالية من خلال تشجيع الحكام المحليين لاتخاذ تدابير من شأنها أن تسرع عملية تفسخ التشكيلة الإقطاعية من جهة، وتكوين الأسواق القائمة على التبادل البضاعي النقدي من جهة أخرى[١٨].

(١٥) بدر الدين السباعي: مشكلة المرأة ص٣٧١.

(١٦) زهير حطب: تطور الأسرة العربية ص١٩١-١٩٤ بتصرف.

(١٧) سمير أمين، الأمة العربية والقومية والصراع الطبقي، ترجمة كميل داغر، مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٨٨، ص٦٩.

(١٨) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية ص١٩١-١٩٤ بتصرف.

ومع تدفق البضائع الاستهلاكية عن طريق التجار الأوربيين ووكلائهم . ازدادت تلك الحاجات زيادة ملحوظة وعجزت القدرات المالية النقدية المحدودة للإقطاعي عن تلبيتها . فازدهرت في تلك الفترة عمليات بيع الأراضي، بعد أن مهدت لها القوانين الصادرة عن السلطة والتي تتيح للأجانب تملكها وللفلاحين حيازتها . . . وكما طرأ التغير على الجانب الاقتصادي، فقد طرأ تغير متكافىء ومتوافق معه على الجانب الاجتماعي، فالأسرة لم تكن بعيدة عن تلقي التأثيرات فكانت تتميز بدرجة عالية من التلقي الدينامية، مكنتها من تمثل تلك التأثيرات، فتفسخت الأسرة الواسعة المتفرعة نتيجة لهذا التحول في وضعية الأرض القانونية .

وبعد أن تقوضت الأسس القانونية التي ارتكز عليها الملتزم أثناء عملية استغلاله لفلاحي الأراضي الوقف، فنشأت أسر جديدة بديلة، بقيت واسعة إلى حد ما . لكن هذا التحول طرأ على معظم أوجه حياتها الاجتماعي، الاقتصادي والثقافي(١٩) وبعد أن انتقل حكم الأقطار العربية إلى الفرنسيين والانكليز، عمد هؤلاء إلى انتهاج سياسات جديدة على جميع الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والمدنية، فتضاعف تأسيس الشركات الأجنبية ونشاطها على الأراضي العربية وحصلت على امتيازات لاستثمار كافة القطاعات الحيوية في البلاد وأظهرت اهتماماً متزايداً بتنمية قطاع الخدمات، وظهرت وظائف ومهن، ومناصب جديدة، استوجب شغلها التعليم . . وتجاوز النشاط الاقتصادي والإطار التقليدي لتصل إلى المستوى الاجتماعي، فأزالت في طريقها الطابع العائلي، الضيق عن العمل بصورة عامة وأصبحت ممارسته تتم دون وصاية الأهل أو رقابتهم والحصول على الأجر بصورة مستقلة عن العائلة أيضاً، مما استدعى إلى بروز اتجاه ليبرالي،

(١٩) زهير حطب : تطور بنى الأسرة العربية ص٢٠٤-٢٠٥ .

أصاب العادات والتقاليد، وعلى الأخص ما يتعلق منها بقضايا اختيار مكان السكن، أو اختيار قريب بقصد الزواج[٢٠].

أما بعد الاستقلال، فقد اتجهت معظم الدول العربية إلى انتهاج سياسة جديدة بالنسبة للأراضي، فعمدت إلى أصدار القوانين المعروفة بقوانين الإصلاح الزراعي، التي أعادت توزيع الأرض على الفلاحين، وحددت حجم ومساحات الأراضي المملوكة، واستصلحت بعضها ووزعته من جديد. فانعكست هذه التغيرات بسرعة على الأسر، وطرأت بالمقابل تحولات مهمة على بنيتها، فعلى الصعيد الاجتماعي، لم يعد مطلوباً من الأسرة أن تتصدى وظائفياً لمهام متشعبة ومتعددة، لذلك بدأت تتقلص، وتنشأ بين أفرادها وتفرعاتها علاقات من نوع جديد غير علاقات التكامل الانتاجي أو الاستهلاكي، فظهرت الأسرة الواسعة المتحولة المؤلفة من مجموعة من الأسر القرابية الفرعية الصغيرة التي تتساوى فيما بينها وتوحدها علاقات الدعم والتعاون والتفاعل المتواصل والعاطفة المتبادلة. وتتحدد بوجود شبكة حية من العلاقات الاجتماعية بما في ذلك التساند وتأدية الخدمات، تربط أعضاءها، مع اختفاء التعاون المهني في نطاق الأسرة ليصبح كل فرد من أفراد الأسرة الواسعة الصغيرة وحدة اقتصادية وانتاجية قائمة بذاتها..

وتستمر مسيرة التطور بعد أن دخلت الأقطار العربية في المرحلة الرأسمالية وظهرت بوادر التصنيع، وكان من نتائج هذه المرحلة، أن تفشت ملكية الأراضي وانتشرت المضاربات، حيث اندفعت معظم الأسر الواسعة المتحولة، التي كانت لاتزال تملك قطعة من الأرض وتقيم بمنزل قديم واسع المساحة، إلى أن تبيع الأرض طامعة بالربح الوافر الذي أصبحت تدره، تجارة البناء أو الإيجارات وتصاحبت حركة البناء هذه مع نمو الاقتصاد الوطني وخاصة قطاعات الخدمات. لقد اتجهت معظم الأقطار العربية إلى

(٢٠) المرجع السابق، ص٢٠٥.

انتهاج سياسة جديدة، من خلال وضع برامج للتنمية الاقتصادية بقصد تحقيق تغيرات جذرية في الهياكل الاقتصادية وتطوير الصناعة على أسس تخطيطية سليمة مما أدى إلى تنوع، ورفع مستوى معيشة السكان وزيادة رفاهيتهم[٢١] وفي ضوء ما تقدم يمكن وضع نموذج نظري يلخص التغيرات الاجتماعية التي حدثت أخيراً في الأقطار العربية.

١- تطوير الدولة الوطنية التي تتولى وضع وتنفيذ برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

٢- انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع فرص العمل بها ينتجه تواجد مؤسسات الحكومة والنشاط التجاري والخدمات.

٣- انتشار التعليم واشتراك عناصر التراث مع عناصر العقلانية لتكوين العقل ونمط التفكير.

٤- انتشار الأسرة النووية كوحدة سكنية حضرية، واستمرار أهمية الأسرة الممتدة كنسق قرابي يساهم في بناء شخصية الفرد وتحديد اتجاهاته وتراجع مكانة الأسرة كوحدة إنتاجية.

٥- انتشار محدود للصناعة واستخدام واسع لمنتوجات التكنولوجيا.

٦- ارتفاع مستوى الطموح والتطلعات فما يتعلق بالمكانة الاجتماعية وبالمقتنيات.

٧- انتشار الاتجاهات التي تؤكد على أهمية المشاركة بأنواعها وللجميع بما في ذلك المرأة وخضوع أنواع المشاركة الانتاجية لتوجيه عناصر الثقافة السائدة والدور المتميز للدولة[٢٢].

لقد أتاحت التغيرات الأخيرة لفئات واسعة من الشباب الدخول لأول

(٢١) جامعة الدول العربية، الأمانة العامة، إدارة الشؤون الاجتماعية والعمل، العمالة والتصنيع ودورهما في التنمية الاجتماعية، المؤتمر الحادي عشر للشؤون الاجتماعية والعمل، القاهرة، أيار ١٩٦٧، ص٣.

(٢٢) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية ص٢١٠-٢١٢ (بتصرف).

مرة إلى ميدان العمل، مما أدى إلى دخول معظم أفراد الأسرة إلى سوق العمل، مما أحدث تغيراً جديداً في بنية الأسرة الواسعة المتحولة باتجاه نمط أسري جديد، هو الأسرة الزوجية-النواتية-يعيش فيها الأب والأم وأولادهما المباشرين في مسكن مستقل مع ضعف لدرجة القرابة في تحديد وتيرة التفاعل ضمن الوسط الأسري، لصالح التفاعل ضمن إطار الأصدقاء وزملاء العمل[٢٣].

ونستطيع أن نحدد أهم السمات الجوهرية للأسرة العربية المعاصرة:

١- تحول الأسرة العربية من النمط الممتد إلى النمط النووي: هناك قاسم مشترك يشير إلى ميل الأسرة العربية نحو التغير من النمط الممتد الذي يحتوي على أكثر من جيلين، يعيشون حياة مشتركة إلى النمط النووي، الذي يقتصر على جيل الآباء والأبناء، مرتبطاً بعدة عوامل منها تغير نمط الانتاج الزراعي التقليدي باتجاه النمو الرأسمالي الصناعي، وطريقة حياة الأسرة حيث أصبح جميع أعضاؤها يعملون خارج المنزل، بالإضافة إلى الهجرة الريفية باتجاه المدينة وخروج المرأة لميدان العمل خارج إطار المنزل لأسباب اقتصادية[٢٤].

ففي مدينة الدوحة -قطر- بينت دارسة ميدانية قام بها الباحث (محمود مهيني الكردي) وآخرون أن شكل الأسرة الزواجية، هو النمط المهيمن حيث تبين أن ٨٢,١٦٪ من أسر مجتمع البحث هي أسر تقيم بمفردها في حين أن ١٧,٤٠٪ تعيش مع أقارب من الدرجة الأولى والثانية بالإضافة إلى أسرهم[٢٥]، وفي الكويت بينت

(٢٣) مصطفى عمر التير، التحديث وتحطيم النمط التقليدي للحياة الاجتماعية بالواحة مثال المجتمع الليبي مجلة الوحدة، العدد ٨٥، تشرين الأول ١٩٩٧ ص٨١.

(٢٤) حبيبة البورقادي، الأسرة في الاستراتيجيات العربية، مجلة شؤون عربية، أيلول ١٩٩٤ ص١٧٣.

(٢٥) محمود مهيني الكردي وآخرون، الدوحة، المدينة، الدولة، دراسة اجتماعية ميدانية لنمط التحضر المطبعة الأهلية، جامعة قطر ١٩٨٥، ص٩٦.

الدراســـات أن ١, ٥٩٪ عائـلـة نواتية و٤, ١٨٪ عـائـلـة شـبـه ممتدة و٤, ٢٢٪ ممتـدة[٢٦].

وفي الأردن تبين أن نسبة الأسرة النووية في القطاع الحضري تشكل ٧٥٪ من الأسرة كما يشكل ما يزيد عن ٦٢٪ في القطاع شبه الحضري، أما في القطاع الريفي فشكلت نسبة ٦٩٪ بينما لايشكل النمط الممتد إلا ٣, ١٨٪، ٣, ١٩٪، ١, ٢٠٪ بالنسبة للقطاعات الحضرية، شبه الحضرية، الريفية على التوالي[٢٧].

وفي العراق كانت نسبة الأسر النووية ٦٦٪ لعام ١٩٧٥، بعد أن كانت تشكل ١٨٪ لعام ١٩٤٠[٢٨]، وفي سوريا، بين المسح الديموغرافي المتكامل لعام ١٩٩٣، أن نسبة الأسرة النووية (الأبوين أو أحدهما والأبناء) تبلغ حوالي ٩٤٪ من مجموع أفراد الأسر المعيشية، أما نسبة ٦٪ فتتوزع بين ٢٪ حفيد أو حفيدة لرب الأسرة و٦, ١٪ أخت أو أخ لرب الأسرة و١٪ أب أو أم لرب الأسرة وأقل من ٥, ١٪ أقارب آخرون وغير أقارب يعيشون مع الأسرة المعيشية[٢٩].

وفي دراسة ميدانية في سورية ولبنان، فلسطين والأدرن، في أواخر الستينات، تبين أن غالبية الزوجات اللواتي تزوجن لم تكن أبداً مع أهل الزوج، ففي عمان بلغت نسبتهم ٧٠٪ ودمشق ٥٩٪ وطرابلس -لبنان-

(٢٦) فهد الثاقب، حول حجم وبنية العائلة العربية «الكويتية» مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثاني السنة الرابعة، تموز ١٩٧٦، ص٨٤.

(٢٧) مجد الدين خيري، المميزات البنائية للأسرة النووية الأردنية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثاني، السنة الحادية عشر، حزيران ١٩٨٣، ص١٤٤.

(٢٨) احسان محمد الحسن العائلة والقرابة والزواج، ط٢، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص٨٢ و١١٦.

(٢٩) المكتب المركزي للإحصاء، المسح الديمغرافي المتكامل لعام ١٩٩٣، آذار ١٩٩٥ ص٧٥.

٥٢٪ بيروت ٧٥٪ وقرية بوارج في لبنان ٦٧٪ وقرية ارطاس في فلسطين ٤٦٪(٣٠).

٢- تقليص حجم الأسرة: لقد أظهرت أغلبية الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي، هذه الظاهرة ففي دراسة للأسر اللبنانية التي قامت بها جمعية تنظيم الأسرة في مطلع السبعينات أن ٦١٪ من الأسر اللبنانية تفضل أربعة أولاد أو أقل، بينما فضلت ١٧٪ من هذه الأسر خمسة أطفال أو أكثر(٣١)، وقد بينت دراسة (هدى زريق وفريدريك ثورتر) أن الأسر المركبة المعيشية أكبر حجماً من العائلات النووية، فقد بلغ متوسط حجم العائلة في القاهرة ٦,٣ في النمط المركب في مقابل ٤,٨ في النمط النووي، وفي بيروت بلغ ٦,٥ في النمط المركب مقابل ٥,٠ في النمط النووي وفي عمان بلغ ٩,٠ في النمط المركب مقابل ٦,٩ في النمط النووي(٣٢).

٣- تقليص ظاهرة تعدد الزوجات: بالرغم من تأكيد الثقافة العربية على أهمية تعدد الزوجات - ويعتبر هذا الأمر مشروعاً دينياً، ولايمكن الطعن فيه أو تعديله غير أن دولاً عربية عديدة قد سعت إلى تضييق ممارسة تعدد الزوجات، نذكر منها تونس والجزائر والعراق وهي الدول التي منعت من تعدد الزوجات بشكل رسمي(٣٣). وفي سورية نجد أن المحكمة تطلب من المتقدم بثانية تقديم ثبوتيات تبين أنه قادر على إعالة أكثر من زوجة(٣٤).

(٣٠) Edwintary Prother, Lutfy Najib Diah, Changing Family Patterns in Thearab East, The American Univer sety of Beirnt, Beirnt, 1987. PP. 66-70.

(٣١) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر ط٣ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٧٦ ص١٩٦.

(٣٢) هدى زريق وفريدريك شورتر، التركيب الاجتماعي للأسر المعيشية في مدن عربية، القاهرة - بيروت - عمان، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٤٢، كانون الأول ١٩٩٠، ص٦٦.

(٣٣) جوليت منسى، المرأة في العالم العربي، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨١، ص٧٨.

(٣٤) علي وطفة، الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية في الوطن العربي، مجلة الفكر العربي العدد الثاني والثمانون، السنة السادسة عشر، خريف ١٩٩٥، ص١١.

وتوضح دراسة إحسان محمد الحسن في العراق أن نسبة العوائل المتعددة الزيجات كانت ٨٪ عام ١٩٤٠ غير أنها انخفضت في الوقت الحاضر وأصبحت ٢٪ فقط وتشير المعطيات الاحصائية لعام ١٩٨١ في سورية إلى أن ٣٪ من نسبة العوائل السورية يوجد فيها زوجات فقط وتبلغ هذه النسبة ٢٢ ,٣٪ للأسر التي يوجد فيها زوجتان وأكثر(٣٥).

٤- اتساع مجالات الاختلاط بين أفراد المجتمع وبصورة خاصة بين الشباب في المدارس والجامعات ومجالات العمل بحيث أخذت الخصائص والميول الذاتية للأفراد نتيجة التعارض والاحتكاك بالآخرين بعيدة عن تحكم العلاقات القديمة التي لم تعد مفروضة باسم مقتضيات تقليدية، كالقرابة أو التواصل العائلي أو المساعدة المادية . . . فلم تعد درجة القرابة كافية لتجدد وتيرة التفاعل ضمن الوسط العائلي ومع زملاء العمل ورغم بقاء أسر المنشأ التي عاش فيها الزوجان أو الأسر العائلية الأخرى فقط ارتكاز ومصدر دعم لغالبية الأسر الزوجية النووية وتستمر لتقدم خدمات معنوية ومادية، إلا أن ثمة ميل واضح لدى الفئات المتعلمة بتجاوز كل هذا(٣٦).

٥- انتشار أفكار المساواة بين الجنسين والتحرر والتمرد على القيم القديمة السائدة فلم يعد الزواج فقط كوسيلة للإنجاب، وتدخل الأهل لم يعد مقبولاً في قضية الزواج، وقد أصبح رغبة فردية أكثر منه رغبة أسرية، فحرية الاختيار أصبحت ظاهرة ملموسة . . .

وقد أذنت كل هذه التغيرات ببداية تحول من العائلة إلى الفرد كوحدة للتفاعل الاجتماعي ومن ثم التحول من قيم الجماعية إلى قيم الفردية(٣٧).

---

(٣٥) المرجع السابق ص١١.

(٣٦) عبد الهادي عباس، المرأة والأسرة، ج٣، دار طلاس، دمشق ١٩٨٧، ص١٢٩٧.

(٣٧) ثريا التركي وهدى زريق، تغير القيم في العائلة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد مئتان، السنة الثامنة عشر، تشرين الأول ١٩٩٥، ص١٠١.

٦- خروج المرأة للعمل وكسر الطوق الذي كان يمنعها من مزاولة العمل وارتفاع نسبة الزواج من النساء العاملات وفي الإحصاءات تبين أن ٢٤,٤٪ من الزوجات يمارسن عملاً خارج منازلهن، أما في دمشق فبلغت ١٥٪ من الزوجات وترتفع في بيروت أكثر من ٣٥٪(٣٨). وقد بدأ وضع المرأة العربية بالتغير مع دخول نمط الانتاج الرأسمالي حيث عمد على خروج المرأة من الدائرة الأسرية ودائرة نفوذ رجال الأسرة إلى دائرة رب العمل مما أحدث وعياً لديه بهذه الفئة من النساء العاملات نتيجة سلسلة من التناقضات تناقض بين سيطرة رجال الأسرة وسيطرة مصالح رجال المؤسسة، تناقض بين انعدام حريتها داخل الدائرة الأسرية وكسبها لمورد رزقها بهذه الصورة وعت المرأة دورها ومكانتها في المجتمع وعبرت عن هذا الوعي في الحركات النسائية وبالإضافة إلى ما يدر عمل المرأة خارج المنزل دخلاً إضافياً(٣٩).

٧- تراجع سلطة الأب: بعد الانتقال إلى نمط الانتاج الرأسمالي الصناعي، وما طرأ من تغيرات على الصعيد الاقتصادي من تقسيم للعمل واستعمال الآلات الحديثة، كان له الأثر في تحديد مركز المرأة بالنسبة للرجل، حيث أصبحت المرأة قادرة على المساهمة الفعالة في الأعمال التي يقوم بها الرجال، فكان لذلك أثره في ارتفاع مكانة المرأة وفي اشتراكها مع الرجل في تصريف شؤون الأسرة وما توصل إليه الأبناء من مستوى علمي واكتساب مهارات محددة نجد قد حققوا استقلالية وحرية، فما عادوا يعتمدون على آبائهم كما هي الحال في الريف الزراعي أو السابق على الرأسمالية بشكل عام(٤٠).

وهنا نجد الأب نفسه مجبراً على الدخول في علاقة جديدة في منزله

(٣٨) عبد الهادي عباس، المرأة والأسرة، ج٣، ص١٢٩٧.

(٣٩) كاميليا فوزي الصلح وآخرون، في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٣، ص١٥٦.

(٤٠) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت ١٩٩٢، ص٥٠.

ومع كل فرد من أفراد أسرته على حساب السلطة السابقة فأخذت الزوجة والأبناء يشاركون في اتخاذ القرارات الحاسمة، خاصة الزوجة التي تسهم مادياً في تكاليف معيشة الأسرة من دخلها الشخصي، وهذا لايعني أن الأسرة العربية تغيرت وأصبحت مثل الأسرة الأوربية من ناحية ضعف سلطة الأب على زوجته وأبنائه، فمازالت الرئاسة في الأسرة للأب وإنما التغير الذي حدث يتعلق بطبيعة سلطته فبعد أن كانت مطلقة في الماضي أصبحت اليوم محدودة(٤١).

وتشير دراسة ميدانية أجريت على عينة من الشباب اللبناني بلغت بمجموعها ٣٢٧ شاباً وشابة، إلى أن العائلات النووية تمارس أقل سلطة منع، وتقوى هذه السلطة قليلاً في العائلات المتحولة وتشتد في العائلات الممتدة التقليدية.. وبينت الدراسة أيضاً أن السلطة الأبوية تشتد في الريف وتضعف نسبياً في الحضر ومن خلالها تمارس وظيفة المنع على الإناث أكثر مما تمارس على الذكور في مجالات الحياة اليومية ووقائعها (ضمن العينة ١٣٤ ذكراً و١٠٣ إناث) وفي المقابل تميل الشابات إلى تمثيل القيم العائلية أكثر من الشباب(٤٢).

رابعاً - الأسرة السورية المعاصرة:

لتحديد بنية الأسرة السورية، وما طرأ عليها من تغيرات بنائية ووظيفية، لابد من البحث في الممهدات التي أدت إلى تطور الأسرة السورية بالشكل الحالي - فمن المعروف أن سورية جزء من بلاد الشام، التي كانت خاضعة للحكم العثماني التركي الذي كرس النظام الإقطاعي، المعتمد على

(٤١) جميل سعد، دراسات في المجتمع العربي، الإمارات العربية المتحدة، العين ١٩٨٣، ص٩٢.

(٤٢) زهير حطب وعباس مكي، السلطة الأبوية والشباب، دراسة ميدانية اجتماعية نفسية حول طبيعة السلطة وتمثلها، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٨١، ص٢١٨-٢٢٤.

الزراعة بشكل رئيسي، فالفلاح المنتج الرئيسي وعائلته، تشكل خلية عمل متكاملة في الأرض، مستخدمة أدوات زراعية بدائية.

أما على الصعيد الصناعي، يقول (بدر الدين السباعي) في تحليله لخصائص تطور سورية التاريخي في المرحلة الممتدة ما بين مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ١٩١٨، «... كان ممارسو الصناعة والتجارة لايتجاوزون ١٠-١٥٪ من السكان وتتبدى لنا ضآلة نسبة من يعمل في الصناعة في تلك الفترة، إذا عرفنا أن العاملين في التجارة هم أعظم من العاملين في الصناعة الوطنية مع العلم أن هذا الانتاج الصناعي الوطني إنما يقوم على أساس الانتاج الحرفي والمنزلي: من رساميل ضئيلة، وأدوات إنتاج بسيطة أو تقسيم بدائي للعمل وإنتاجية ضئيلة وضعف في التمركز، وشعور طبقي في غاية البساطة»(٤٣).

لقد اتسمت مرحلة ما قبل انتهاء الحرب العالمية في سورية بخاصتين رئيسيتين:

الأولى: ضعف البرجوازية الوطنية أو عدم قدرتها على انجاز مهمات بناء الاقتصاد الوطني والتصنيع.

الثانية: ظهور النظام من قبل الدول الأوروبية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وعن طريقه تمكنت الرساميل بمختلف أشكالها، من سلعية ونقدية وإنتاجية، أن تتغلغل في فروع الاقتصاد المختلفة وقد أدى نظام الامتيازات الممنوحة للأجانب من قبل السلطة العثمانية إلى إعاقة تطور الاقتصاد الوطني ومنع نشوء الصناعة الحديثة والقضاء على الصناعة التقليدية(٤٤) وحسب الإحصاءات الاقتصادية، فإننا نجد أن مجمل الصناعة التحويلية في سورية ولبنان (عدا فلسطين) تشمل (١٢) منشأة تستخدم الواحدة منها أكثر من

(٤٣) بدر الدين السباعي، أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية (١٨٥٠-١٩٥٨) دار الجماهير دمشق ص٩.

(٤٤) المرجع السابق، ص٩).

(١٠٠) عامل ونحو (١٠٠) منشأة أخرى تستخدم الواحدة منها أكثر من (٥٠) شغيل وأقل من مئة وفي عام ١٩١٤ لم يكن في سورية أية مؤسسة يزيد عمالها عن (٣٠٠) شخص[٤٥].

وقد أخذت الأسرة في تلك المرحلة، بنية ممتدة وواسعة مؤلفة من عدة أجيال تضم الجد والجدة وأولادهما الذكور المتزوجين وزوجاتهم والأحفاد والأولاد العزاب من ذكور وإناث ويمكن أن تضم شقيقة رب الأسرة وأولادها الأيتام.. الخ وتميزت بتماسكها الداخلي ووحدتها البنائية، وبسكنها في بيت كبير واحد أو بيوت متجاورة وكان البيت الكبير يضم الأب والأم والبنات والعمات والكنات والأحفاد، ويرجع تسمية الأسرة بـ(بيت فلان) للدلالة على اسم الأسرة، وقد وصل عدد أفراد الأسرة في بعض الأحيان إلى خمسين شخصاً أو مايزيد عن ذلك وكلما ضاق البيت الكبير عليها لجأت إلى بناء بيت جديد مجاور للبيت الكبير ان أمكن، وصادف أن كانت الدخلات والحارة ببيوتها وقفاً على سكن أسرة واحدة كبيرة، تعود في أصولها إلى جد واحد[٤٦].

وقد تركزت السلطة في هذه الأسرة بيد كبيرها، فالأب «الرئيس» هو الذي ينفق على الأسرة، خاصة وأن أولاده يعملون بإمرته في المتجر أو المحترف، ويقدمون ما يحصلون عليه من مال لأبيهم «الرئيس» ويقوم هذا «الرئيس» بتنظيم الصرف والإنفاق والادخار ومصروف الجيب للأبناء والأحفاد.. فقد كان محور النشاطات الاقتصادية والاجتماعية للأسرة «والأفراد يشعرون بأنهم ضروريون لحياة الأسرة التي ينتسبون إليها، في نظامها واستمرارها»[٤٧] ولم يكن للمرأة كلمة في الأسرة، فقد حرمت من

(٤٥) منير الحمش، التنمية الصناعية في سورية وآفاق تجديدها، ط١، دار الجليل ١٩٩٢، ص٩٧.

(٤٦) يوسف جميل نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ص٤٨٧.

(٤٧) زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية، ص١٨٠.

إبداء رأيها في انتقاء شريك حياتها وكان ذلك من حق الوالدين والأخوة[٤٨].

وفي مرحلة الحكم الفرنسي في سورية: استمرت الأشكال السابقة للانتاج، بالإضافة إلى ظهور أنماط استثمارية جديدة، فعلى الصعيد الزراعي، ارادت السلطة الفرنسية تحويل سورية إلى واحدة من أضخم مصادر المنتجات الزراعية (القمح، الشعير) بالدرجة الأولى وأعاقت تطور الزراعات الأخرى التي يمكن أن تساعد على تنمية الصناعات الغذائية وتلبي متطلبات السوق الداخلية وكان هذا يعني الحفاظ على التركيب المتخلف للانتاج الزراعي واعتماده على السوق الخارجية[٤٩].

أما على الصعيد الصناعي فلم يساعد الرأسمال الأجنبي على تطور الاقتصاد الوطني بل على العكس عرقل هذا التطور، فقد اتجهت الرساميل الفرنسيةنحو القطاعات الأكثر ربحاً وحيث المجازفة أقل وهكذا وظف ٧٥٪ من الرساميل الفرنسية في قطاع القروض وأكثر من ٢٠٪ في إنتاج الكهرباء و٣,٢٪ في قطاعات البناء والموانئ والمستودعات والطرق الحديدية[٥٠].

ففي فترة ما بين ١٩٢٨-١٩٤٥ لم يكن في سورية سوى سبع شركات صناعية مساهمة برؤوس أموال مقدارها ١٩,٣ مليون ليرة سورية. بما فيها معمل الغزل والنسيج في حلب، ومصفاة الأسمنت والمعلبات والكونسروة بدمشق، ومع أن البرجوازية السورية حاولت أن تقيم صناعة وطنية تنهض على أساس المصانع والمعامل في سورية، ويمكن أن تخلق قاعدة محددة لتطور البلاد الاقتصادي، عامة بالإضافة إلى سيطرة العلاقات الإقطاعية

(٤٨) يوسف جميل نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ص٥٥٥.

(٤٩) خضر زكريا، التركيب الاجتماعي للبلدان النامية، المطبعة الجديدة، دمشق ١٩٨٢-١٩٨٣. ص٢٧.

(٥٠) المرجع السابق ص٢١٥.

وضعف الرساميل الوطنية وتبعثرها وتشتت السوق الداخلية وتخلف النظام النقدي، وهذا ما أبقى على رؤوس الأموال الأجنبية(٥١).

أدت هذه التغيرات الاقتصادية إلى ظهور وظائف ومهن ومناصب كانت مجهولة سابقاً استوجب شغلها ببعض الشروط خاصة التعلم، لتتمكن من الإشراف على تقديم الخدمات (ماء - كهرباء - بريد - مواصلات - مرافيء . . . الخ) فتجاوزت هذه النشاطات الاقتصادية الإطار التقليدي لتصل إلى المستوى الاجتماعي، فأزالت في طريقها الطابع الأسري الضيق عن العمل بصورة عامة، وأصبحت ممارسته تتم دون وصاية الأهل أو رقابتهم، بالإضافة إلى حصولهم على الأجر بصورة مستقلة عن العائلة أيضاً(٥٢) وبعد الاستقلال: اتجهت البرجوازية الوطنية إلى توظيف رؤوس أموالها في المجالات التي تدر أرباحاً كبيرة بأقل فترة ممكنة وخاصة في التجارة وقطاعات الانتاج الصغيرة والصناعات الخفيفة، فلم تحاول أن تبحث عن الثروات الطبيعية للبلاد. أو أن تبني القطاعات الأساسية في الصناعة، كالصناعات الاستخراجية والمعدنية وإنتاج الطاقة وغيرها(٥٣) فتميزت الصناعة الوطنية الحديثة منذ الاستقلال وحتى ١٩٥٨ بالميزات التالية:

١ - قيام معظمها على شكل شركات مساهمة تتجاوز رساميل بعضها عدداً من ملايين الليرات السورية وتتمتع بطاقة انتاجية واسعة، ويوظف بعضها مايزيد على ألفي عامل فإذا كان عدد كبريات الشركات الصناعية عام ١٩٣٩، تسعة فقط، فقد أصبح عام ١٩٥٦ (١٧٧) شركة(٥٤).

(٥١) منير الحمش، التنمية الصناعية في سورية وآفاق تجديدها، ص١٠٠.
(٥٢) زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية، ص٢٠٦.
(٥٣) خضر زكريا، التركيب الاجتماعي للبلدان النامية، ص٢٠٧.
(٥٤) منير الحمش، التنمية الصناعية في سورية، ص١٠١.

٢- تبقى هذه المؤسسات، إذا قيست بالمؤسسات الحديثة في أوربا وأمريكا، صغيرة ذات مردود ضعيف، وإنتاجية ضئيلة وسعر كلفة عال، ومع هذا فهي قادرة على إنتاج سلع جديدة تضاهي السلع الأوربية وتنافسها في بعض الأسواق.

٣- توسع كثير من الصناعات على حساب الحرفة، ففي عام ١٩٥٧، بلغ عدد العاملين في الصناعة المانيفاكتورية (٧٠) ألف شخص حرفي الصناعة الحرفية (٣٠) ألف عامل وهذه الأرقام تبين أن عدد العاملين في الصناعة قليل جداً بالنسبة للعاملين في الزراعة[٥٥].

إن تنوع أشكال الاستثمار السابقة (تعدد أنماط الانتاج) أثر في بناء الأسرة السورية وأدى التنوع في بناها، ففي المدن أخذت غالبية الأسر تميل لتأسيس مسكن منفصل (بنية زواجية).

ومع ذلك فإن السكن المشترك لجميع أفراد الأسرة كان أمراً منتشراً. أو حالة المسكن الذي تعيش به أسرة مؤلفة من أربعين أو خمسين عضواً ليست نادرة، وهذا الأمر موجود حتى في المدن الكبرى كما في دمشق وحلب ولكنه أكثر انتشاراً في المدن الصغرى كدير الزور وحماة[٥٦] ومما لاشك فيه، أن التطور الاقتصادي الذي طرأ على بنية المجتمع السوري أدى إلى تعديلات هامة في حياة الأسرة، فقد انتهى عهد ممارسة جميع أفراد الأسرة لمهنة واحدة، فالاتجاه نحو التخصص وتقسيم العمل، قضى على إمكانية العمل المهني المشترك. فظروف التنمية الاقتصادية في تلك المرحلة الغير متجانسة، التي انحصرت في مواضع معينة، انعكس على أوضاع الأسرة بنيوياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً ففي المناطق الريفية، البعيدة كلياً عن المدن الكبرى حيث الحياة الاقتصادية مشتركة بينهم، فالعائلة الواحدة (الحمولة)

(٥٥) بدر الدين السباعي، أضواء على رأس المال الأجنبي في سورية، ص٤٠٣.

(٥٦) ريمون فضل الله المعلولي، بنية الأسرة الريفية «ريف دمشق»، وتطورها وعلاقاتها بالتربية، دراسة ميدانية، جامعة دمشق ١٩٩٣ (رسالة ماجستير غير منشورة) ص٨٣.

تشكل أحياناً قرية بكاملها كحوران وجبل العرب وكذا عند التركمان والشراكسة والأكراد(٥٧) وفي مرحلة الوحدة، شهدت البلاد في بداية عهد الوحدة حركة تصنيع واسعة تمثلت في زيادة رساميل بعض الشركات القائمة، وتأسيس شركات جديدة، ثم إقامة بعضها بمشاركة رأسمال مصرفي وبعضها بمساهمة بعض الممولين العرب (اتساع السوق الداخلية لتشمل سورية ومصر)، وبعد ثورة الثامن من آذار عام ١٩٦٣ بدأ القطاع العام تحيل المركز المسيطر في الصناعة من خلال تأميم العديد من الشركات. . فأصبح يشمل أكثر الصناعات في القطر السوري ويستثمر ما نسبته ٦ ,٦٣٪ من مجموع رأس المال المستثمر في الصناعة . . . وفي نهاية عام ١٩٦٩ أصبح القطاع العام الصناعي يتكون من ثلاثة اتحادات صناعية تشمل الغزل والنسيج والصناعات الغذائية والهندسية والكيميائية رأس مال إجمالي قدره حوالي ٢٦٠ مليون ليرة سورية ويعمل به ٢٦٨١٥ عاملاً.

وفي السبعينات شهدت البلاد تطوراً ملحوظاً في مختلف المجالات وخاصة الاقتصادية أدت لتغيرات اجتماعية عديدة، أصابت الأسرة. فلم تعد الزراعة تحتل القطاع الأول من حيث الأهمية حيث تراجعت أمام الصناعة والخدمات، والتي ازدهرت في المدن وخاصة في العاصمة دمشق وشهد الريف السوري هجرة سكانية واسعة قوامها الفلاحون وأبناء أسرهم للعمل في المدن فقد انخفض عدد الذكور العاملين بالزراعة من ٤ ,٥٠٪ إلى ٧ ,٢٧٪ بين عامي ١٩٦٠-١٩٨١ من القوة العاملة في سورية(٥٨).

وقد أصبح عدد العمال لعام ١٩٨٥ في القطاع الصناعي العام ١٤٠٧١٠ عاملاً.

(٥٧) المرجع السابق ص٨٤.

(٥٨) عبد المالك الأخرس، التحولات الاقتصادية والاجتماعية في سورية، المكتب المركزي للإحصاء ١٩٨٩، ص٣.

ثم ارتفع هذا العدد إلى ١٤٤١٤٢ عاملاً عام ١٩٨٩ أي بزيادة ١٣٤٣٢ عاملاً خلال الفترة وقد ارتفع عدد المنشآت الصناعية في سورية من ٣٦٠١٨ منشأة عام ١٩٧٥ إلى ٥٦٢٨٢ منشأة عام ١٩٨٤، ويتراوح وسطي عدد المشتغلين في المنشأة الواحدة من (٤-٥) عاملاً ويعود هذا إلى ارتفاع عدد منشآت القطاع الخاص التي تتصف باستخدام أعداد قليلة من الأيدي العاملة، أما منشآت القطاع الصناعي العام التي يصل عددها إلى ٢٠٠ منشأة، وفيها تتركز القوى العاملة الأساسية والأعداد الكبيرة من العمال(٥٩).

وفي عام (١٩٨٩-١٩٩١) نجد ٢٢٪ من قوى العمل في الزراعة مقابل ٣٦٪ في الصناعة و٤٢٪ في الخدمات، بينما كان ٥٢٪ في الزراعة عام ١٩٦٥ و٢٠٪ في الصناعة و٢٨٪ في الخدمات فنجد الانخفاض في الزراعة لصالح الصناعة والخدمات(٦٠).

وقد سارت السياسة الاقتصادية في سورية بمطلع التسعينات على طريق الانفتاح ولكن بحذر وبتدرج مع استمرار المحافظة على دور القطاع العام وتمثلت هذه السياسة بصدور عدد من التشريعات بخصوص منح الاعفاءات والامتيازات والتحرر من بعض القيود (الشركات الزراعية لعام ١٩٨٦، قانون الاستثمار رقم ١٠ لعام ١٩٩١) بالإضافة إلى التركيز على الصناعة السياحية وجذب رأس المال العربي المغترب والأجنبي للاستثمار. ويلاحظ أن الزراعة تساهم في الناتج المحلي الإجمالي ٢١٪ مقابل ٢٨٪ في الصناعة والتعدين لعام ١٩٩٣، بعد أن كانت الزراعة تشكل ٢٤٪ والصناعة والتعدين ١٨٪ لعام ١٩٧٠ فقد زاد الناتج المحلي الإجمالي خلال الفترة في

(٥٩) منير الحمش: التنمية الصناعية في سورية وآفاق تطورها، ص١١٣.

(٦٠) ثريا التركي وهدى زريق، تغير القيم في العائلة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٠٠، تشرين الأول ١٩٩٥، ص١١٢.

الزراعة بمقدار ٤-٣ مرات في حين زاد هذا الناتج في الصناعة والتعدين أكثر من ست مرات[٦١].

ولاشك أن التطورات الاقتصادية الجديدة التي تشهدها البلاد، لابد من أن تترك آثارها على الأسرة وتصبغها بصبغات جديدة نبرز أهمها:

١- تقليص الفارق العمري بين الزوجين: بينت دراسة ميدانية للباحث (صفوح الأخرس) أنه كلما انخفضت أعمار الأزواج خفت الفروق بينهم وبين زوجاتهم، وهو مؤشر إلى اتجاه التوافق بين أعمار الأزواج والزوجات في المستقبل القريب، فقد اتضح أن ٤٨,٦٪ من الأزواج الذي تتراوح أعمارهم بين (٣٠-٣٤) سنة كانت زوجاتهم من فئات أعمار (٢٥-٢٩) سنة وتتناقص هذه النسبة لفئات أعمار الزوجات نفسها كلما تدرجنا في الارتفاع في فئات الأعمار إلى أن تصل إلى ٥,٣٪ في فئات أعمار الأزواج من (٤٥-٤٩). فالتفاوت بين الأزواج المتقدمين في السن والذين يفترض أنهم تزوجوا في مرحلة تعود إلى العصر التقليدي كان كبيراً بينهم وبين زوجاتهم فنلاحظ مثلاً أن ٤٤٪ من الأزواج الذين أعمارهم من (٦٠-٦٤) سنة كانت أعمار زوجاتهم تتراوح بين (٤٠-٤٤) سنة و(١١,٢) من الأزواج الذين يفترض أنهم تزوجوا في المرحلة المعاصرة كان التفاوت بين أعمارهم وأعمار زوجاتهم أقل من هذا التفاوت يتحدد بشكل عام في خمس سنوات إلى أن يصل إلى تطابق بنسبة ١٠٠٪ في فئات الأعمار من (٢١-٢٥) سنة لكل من الزوج والزوجة[٦٢].

٢- الزواج المدبر مع الميل نحو الاختيار الحر للزواج: يعد الزواج المدبر إحدى العادات الاجتماعية المتأصلة في مجتمعاتنا العربية. ويعني هذا

---

(٦١) منير الحمش، الاقتصاد السوري في ربع قرن، صحيفة السفير، العدد ٧٢٤٠ السنة الثانية والعشرون، ١٧ تشرين الثاني ١٩٩٥، ص٢٠.

(٦٢) محمد صفوح الأخرس: علم اجتماع العائلة - مطبعة طربين - جامعة دمشق ١٩٨٩، ص١٣٤-١٣٥.

الضرب من الزواج أن يقوم الأهل والأقارب أو الأصدقاء بتنظيم عملية الزواج بين الراغبين في الزواج دون تدخل مباشر منهما[٦٣].

حيث بينت دراسة ميدانية حول أسباب الطلاق في المجتمع السوري، أن ٧٧٪ من أفراد عينة الدراسة البالغة ٣٤٧ حالة اختاروا زوجاتهم بطريقة تقليدية عن طريق الأهل و٣٣٪ اختاروهن بطريقة معاصرة[٦٤]. وفي دراسة ميدانية أخرى حول أوضاع المرأة العاملة في مدينة دمشق، بينت أن ٥٥٪ من العاملات المتزوجات قد ارتبط اقترانهن بأزواجهن برغبة الأب وبناء على طلبه ورأيه، أي مايعادل ٤٧٪ من مجموع الحالات التي توضح تدخل أكثر من جهة واحدة في زواج العاملة مقابل ٣٧٪ من العاملات تقريباً، اقترنوا بأزواجهن بناء على رغبتهن وموافقتهن واختيارهن كما وجد أن بين ٢٥٪ من العاملات المتزوجات تدخلت الأم في اقتراح واختيار زواج ابنها[٦٥].

وفي دراسة ميدانية حول الزواج والاختيار الزواجي في مدينة دمشق تبين أن ٥٨,٥٪ من أسر عينة الدراسة تم زواجهم بالطريقة المعاصرة و٤١,٥٪ بالطريقة التقليدية، حيث جاءت النسب على التوالي ٢٨,٥٪ عن طريق الوالدين ١٠,٥٪ عن طريق الأقارب و٢,٥٪ عن طريق الجيران[٦٦]. وتبين من النسب السابقة انحسار الدوافع المجتمعية العائلية والاقتصادية والنفعية لصالح الدوافع السيكولوجية مثل العاطفة المتبادلة والصحبة الحقيقية.

٣- تقلص عدد الزوجات: تشير المعطيات الإحصائية لعام ١٩٨١

(٦٣) علي وطفة، الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية في الوطن العربي - مجلة الفكر العربي العدد (٨٨) خريف ١٩٩٥، ص١١.

(٦٤) آمال عبد الرحيم وعدنان مسلم، أسباب الطلاق في المجتمع السوري، مجلة شؤون اجتماعية العدد (٤٣) السنة ١١، خريف ١٩٩٤، ص٤٢-٤٣.

(٦٥) هيفاء الكبرا، المرأة والتحولات الاقتصادية والاجتماعية، دراسة ميدانية لواقع المرأة العاملة في سورية ط١، دار طلاس، دمشق ١٩٨٧، ص٢٥٢٢٥١.

(٦٦) طلال عبد المعطي مصطفى، الزواج والاختيار الزواجي لدى الأسرة الصناعية، جريدة كفاح العمال الاشتراكي، العدد ١٦٨٨، ٢٦ حزيران ١٨٨٧، ص٦.

إلى أن ٣٪ من نسبة العوائل السورية يوجد فيها زوجتان فقط، وتبلغ هذه النسبة ٢٢ , ٣٪ للأسر التي يوجد فيها زوجتان وأكثر[٦٧]. وفي الدراسة الميدانية للباحث (صفوح الأخرس) أظهرت أن هناك (٨) حالات فقط كان يجمع فيها الزوج بين أكثر من زوجة في آن واحد أي نسبة ٢٪ من مجموع أفراد العينة[٦٨]. وتبين في الدراسة الميدانية حول الزواج والاختيار الزواجي في مدينة دمشق أن ٩٧٪ من أرباب أسر عينة الدراسة متزوجون من زوجة واحدة و٥ , ٢٪ من زوجتان و٥ , ٠ من ثلاث زوجات[٦٩] ومن النسب السابقة يتبين انحسار تعدد الزوجات، وهذه النتائج توافق طبيعة العمل الصناعي والحياة المدينية، حيث لم يعد من اليسير أن يجمع الرجل بين زوجتين أو أكثر في آن واحد، بالإضافة إلى إمكانية الشاب اختيار زوجته بنفسه، هذا بالإضافة إلى تعليم المرأة والبدء بأخذ الدور الاجتماعي في المجتمع، حيث لم تعد تقبل الكثيرات من النساء بالزواج الثاني، خاصة المرأة العاملة، فلم تعد بحاجة اقتصادية إلى الرجل.

٤- اضطراب نسب الطلاق: بخصوص قضية الطلاق، فقد بلغت نسبة الطلاق في سورية ٨ , ٣٤٪ في صفوف العمال عام ١٩٧٠، فيما ارتفعت هذه النسبة إلى ٤ , ٤٢٪ في صفوف المهن الحرة عام ١٩٧٥ وانخفضت إلى ٧ , ٣٠٪ عام ١٩٨٣، وقد بلغت حالات الطلاق ٦ , ٤٤٪ في السنوات الثلاث الأولى من الزواج عام ١٩٧٥ وارتفعت إلى ٢ , ٥٧٪ عام ٩٩٣[٧٠]

(٦٧) علي وطفة، الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية في الوطن العربي، ص١١.

(٦٨) محمد صفوح الأخرس، علم الاجتماع العائلي، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٦٩) طلال عبد المعطي مصطفى، الزواج والاختيار الزوجي لدى الأسرة الصناعية، جريدة كفاح العمال الاشتراكي، ص٦.

(٧٠) علي وطفة، الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية في الوطن العربي، ص١١.

وبينت الدراسة الميدانية حول أسباب الطلاق في المجتمع السوري، أن الطلاق تم بين الزوجين بفعل ضغط الأهل سواء أكان ذلك من أهل الزوج أم من أهل الزوجة، فقد أجاب معظم أفراد العينة أن ضغط الأهل هو السبب وراء طلب الطلاق لأسباب مختلفة تتمحور بسوء العلاقة بين الزوجة وأهل الزوج أو بسوء العلاقة بين الزوج وأهل الزوجة أو بسبب عقم أحد الطرفين وطلب الأهل الانفصال فنسبة ٣٩٪ من أصل مجموع الأسباب التي دفعت الزوج للانفصال ويشكل هذا السبب ٢٠٪ من مجموع الأسباب التي دفعت الزوجة للانفصال(٧١).

٥- حجم الأسرة السورية: لم يكن حجم الأسرة السورية مستقراً تاريخياً، وإنما تباين تبعاً للظروف الاقتصادية والاجتماعية عموماً، فارتفع أعدادها في المناطق الزراعية وأخذ بالتقلص في المناطق الصناعية، حيث تنفصل عملية الانتاج عن الأسرة بعكس الوضع في الريف، حيث يشكل أفراد الأسرة قوة العمل الأساسية فقد بين المسح الديموغرافي المتكامل لعام ١٩٩٣، من قبل المكتب المركزي للإحصاء. توزيع حجم الأسرة حسب المحافظات، حيث تبين أن متوسط حجم الأسرة على مستوى العينة ينخفض عن (٦) أفراد. حيث تبلغ نسبة الأسر التي عدد أفرادها (٦) أفراد فأقل حوالي ٦٠٪ وترتفع هذه النسبة في محافظة دمشق إلى مايزيد عن ٧٥٪ وفي ريف دمشق ٦٧,٤٪ وفي محافظة اللاذقية ٦٤,٦٪ وفي طرطوس ٦٣,١٪ وفي السويداء ٦٢,١٪ بينما تنخفض هذه النسبة عن المعدل العام للعينة في باقي المحافظات حتى تصل في دير الزور حوالي ٣٨٪ وفي ادلب والحسكة حوالي ٥٠٪. والتفاوت يكبر إذا ما تمت المقارنة بين الحضر والريف فنجد أن نسبة الأسر التي عدد أفرادها (٦) أفراد فأقل ترتفع نسبتها في الحضر إلى

(٧١) آمال عبد الرحيم وعدنان مسلم، أسباب الطلاق في المجتمع السوري، ص٤٤-٤٥.

٢,٦٦ وتنخفض في الريف إلى حوالي ٢,٥٢٪ وهذا يعود إلى ارتفاع الخصوبة لدى الأسر الريفية عن الأسر الحضرية(٧٢).

خاتمة:

يتبين من النتائج السابقة أنه ليست هناك أسر عربية، أي نمط واحد سائد في العالم العربي، بل هناك مجموعة أنماط من الأسر، يتوافق وجودها تبعاً لمعطيات المادية والمعتقدية والاجتماعية الخاصة بكل فترة تاريخية والهدف من دراسة أوضاع الأسر العربية، يجب أن يكون رسم سياسة أسرية، هدفها معالجة كافة مشاكلها وقضاياها بشكل يؤدي إلى الحد من التأثيرات المتناقضة والكابحة في معظم الأحيان للتنمية الاجتماعية في الوطن العربي.

* * *

(٧٢) المكتب المركزي للإحصاء، المسح الديمغرافي المتكامل لعام ١٩٩٣، ص٧٣.

أساليب الكاتب الفنية والعلمية

د. ياسين الأيوبي

تمهيد:

لا يكفي أن يُلمَّ الكاتب بعلوم البلاغة، وقواعد الصرف و النحو والاشتقاق -وهي العمود الفقري للكتابة- بل لا بد له أيضاً من أسلوب معيَّن يختطُّه في كتابته، يحمل بصماته ويومئ

(*) ياسين الأيوبي: باحث من لبنان، أستاذ في الجامعة اللبنانية، دكتوراه في اللغة العربية.

إلى شخصيته، وثقافته؛ وإلا كان مخزوناً علمياً ينهل منه الظامئون ولكنهم لا يستطعمون ولا يتذوقون، عنبتُ: لا يجدون نكهة أو مذاقاً لما يأخذون ويفيدون.

وما أكثر الكتاب الحَفَظة، النقلة، يُلقون بعلومهم ومعارفهم إلقاء من يحفظ، ولا يعرف مقدار علمه ونوعه وضرورته، من غير مراعاة لموقف أو مستوى أو مناسبة.. وما أقلَّ الكتاب البلغاء الذين يصهرون علومهم وثقافتهم بشخصياتهم، فتخرج معارفهم من أفواههم خروج الينابيع من سفوح الجبال، ويُقبل عليهم القرَّاء بشغف واندفاع، ويتأثرون بهم، كأنما هم يشربون من كؤوس دهاق عُصرت من عقول مترعة بالعطاء، وسُكبت بمقادير ومذاقات، وفقاً لأمزجة الشاربين وحاجاتهم النفسية.

هذا الصنف من الكتاب، هم الذين يكتبون صفحات التاريخ، ويملأون الذاكرة، وتتردد أسماؤهم على الألسنة، وتُروى أقوالهم ومآثرهم، جيلاً بعد جيل، ويُحتذون، لا في مخزونهم العلمي ووظائفهم الإجتماعية المختلفة، بل في أساليبهم التي تمَّ لهم فيها اختزان العلوم وإفراغها، والطرق التي سلكوها وهم يتعلمون ويتأدبون، ويعبُّون ويتواضعون في أخذهم وسعيهم للتحصيل من كل صقْع وفي كل مرحلة، جاهدين كل الجهد، باذلين كل ما يملكون من مال وقوة وصبر وإيمان.. حتى إذا نضجت ثمار عقولهم، وطفحت عصارات قلوبهم، استخاروا ربَّهم في أمر الكتابة، والتأليف، أو الجمع والتصنيف، وأقدموا على ذلك بدوافع كثيرة لامجال لذكرها، وقدَّموا خلاصة ما يرغبون، واضعين الأسس والأهداف، راسمين الخطط والطرق، ذاكرين المنهج الذي اتبعوه والينابيع التي استقوا منها أو عمدوا إلى تصنيفها–فيُقبل عليها الناس ويقْتَنونها، ويستنسخها النسَّاخ لتوزيعها وإتاحة الفرص ليقرأها أكبر عدد من القراء في مختلف الأمكنة والأزمنة.

ولو بحثنا عن كوامن الجودة والبقاء والسيرورة لهذه الكتب

والمصنفات، لوجدنا أن أساليب هؤلاء الكتاب والمصنفين، تشكل نسبة عالية من عوامل النجاح، ونعني بذلك أموراً كثيرة تدخل في منحى الكتابة، ونفس الكاتب وحضوره الذاتي الشخصي، ومقدار المعارف التي يقدم، واللغة التي يستخدم، والوسائل والأدوات التي يطبّق، والزوايا والجوانب التي يطرح ويعالج.. الخ.. مما يعرف ويقع تحت عنوان كبير هو أساليب الكتابة، التي نزمع درسها ومعالجتها في الصفحات الآتية...

ثقافة الكاتب

يتعين على المنشغل بالكتابة، بمعناها العلمي الفني، وبمنحاها التأليفي والإبداعي، الإلمام بعلوم كثيرة، ولا سيما العلوم الإنسانية ذات البعد الإنساني العام كالتاريخ والجغرافية والفلسفة وعلم النفس وآداب اللغات، وبخاصة علوم العربية التي لا غنى عنها ولا محيد.. وهي القراءة والخطّ وعلما النحو والصرف، وعلوم البلاغة، وعلما العروض والقوافي، وفقه اللغة واقتناء المعاجم..[1]

إلمام لا يتدنى عن الدراية الحسنة والإطلاع السليم؛ ومن المستحسن الخبرة التامة والإتقان الذي يسمح بالخَلق والمزاولة الماهرة.

هذه العلوم، هي درع الكاتب وسلاحه في وجه الأخطاء والأغاليط التي تعرض له أثناء القراءة والكتابة، وسبيل إلى التطور والترقي في سلّم الكتابة: من كاتب محرِّر مدوِّن، إلى صائغ ناسج، فمنشئ مبدع، يصول في أفانين الكتابة وأغراضها.

ولا يجوز الإلمام ببعضها وجهل بُعضها الآخر، كما هي الحال لدى رهط من كتابنا الناشئين أو محترفي الكتابة في بابها الضيق.. نعني بذلك معرفة وجوه الإعراب، وبعض قواعد العروض والبلاغة؛ فإذا أرادوا

(١) هناك كتب كثيرة درست هذه المسائل، مجتمعة ومتفرقة. لكن واحداً منها انفرد بجمعها وتلخيصها في كتاب واحد مبسَّط، يفيد العالم والرَّيض وهو «موجز علوم العربية» أعده د. محمد قاسم ود. أحمد الحمصي. صدر عن دار جروس برّس طرابلس-١٩٩٤(١٣٢٨هـ).

التصرُّف وولوج الاشتقاق والتصريف. وقعوا في متاهات القياس العشوائي غير المستند إلى سماع موثوق أو قاعدة سليمة. كقولهم: صَلَى، (يُصَلِّي) واحمومر (احمراراً) وأَسَرَّه (سروراً) وأَمدَّهُ (مَدَدَاً).. الخ.. مرتكباً بذلك خطايا لغوية لا تغتفر. لأن مضارع صَلَى: يَصْلَى، وماضي (يصلِّي): صلَّى، ومصدر احمومر (افعوعل) احمراراً (افعيعالاً) وأما الاحمرار فهو مصدر: أَحْمَرَ. ومصدر أسرَّ: إسْراراً، والسرور مصدر (سُرَّ) ومصدر أَمَدَّ: إمْداداً، والمَدَد، مصدر مَدَّ.. وشتّان ما بين معاني الاستعمالين: الصحيح والخاطئ.

وقس على ذلك، سائر الصيغ والاستعمالات الصرفية والاشتقاقية التي تعطى قواعدها في الصفوف التكميلية المتوسطة، ثم تدرَّس في الصفوف الجامعية التخصصية..

وإذا عرضنا لشؤون الخط وشجونه لدى الغالبية العظمى من الكتّاب، من مختلف المستويات، هالتنا الأشكال التي تظهر بها بعض الحروف، كالفاء، والنون، والغين، والميم، والتاء، والثاء، والذال، والزاي، والصاد، والضاد، والطاء، والظاء.

فتلتبس (الميم) (بالعين) في وسط الكلمة. و(النون) و(التاء) وأحياناً (الثاء) من حيث النقاط الموضوعة فوقها.. و(الذال) الملتوية (بالزاي) الأَسَلِيَّة، و(الخاء) و(الغين) المتطرفتان، إن لم تُدوَّنا كما يجب. وكذلك (الصاد) و(الضاد)، مع (الطاء) و(الظاء) إن لم نضع للأُوليَيْن: أسناناً.. (صـ ضـ) وهكذا في ما يشبه التدوين العشوائي الذي لا يقدر على ضبطه وقراءته قراءة سليمة إلا الحاذق بعلم «عشوائية» الخط على غرار ما يفعل الصيدلانيون مع خطوط الأطباء في مختلف وصفاتهم الطبية.. لذلك ندعو الكاتب اللا مبالي بخطه وحروف كلماته، العودة إلى أصول كتابة الحروف وفقاً لما يعرف بالخط القياسي الذي يقوم على تصوير الحروف الهجائية كما وضعت في الأصل، فتَعْصِمَ مراعاتُهُ من الوقوع في

الخطأ[٢]، ونعرف أننا نقرأ (ميماً) لا (حاءً) أو (عيناً). و(صاداً) أو (ضاداً) و(طاءً) أو (ظاءً).. أو نقرأ (ياءً) مثّناةً، لا ألفاً مقصورة (ى)، وألفاً ليّنة (ا) لا ألفاً مهموزة (أ) أو همزة وصل (آ) لا همزة قطع (أ) والعكس بالعكس.

كل ذلك يعطي ثماره المرجوة، إن أحسن استخدامه بحسب الأصول، وإلا جنح الكلام إلى نقيض مرتجاه، وأورث النفور والامتعاض عوضاً عن الحبور والاستفادة.

وإذا أحطنا بعلوم النحو والصرف والخط والاشتقاق، وقصدنا لطائف المعاني أو دقائقها، اعترضنا مستوى مريب في ما نراه من آثار كتابنا وشعرائنا، خالطين المعاني وألفاظها بعضها ببعض، خلْط المياه العذبة بالمياه المالحة، لا هي هذه ولا تلك. فتضيع الفائدة من الكتابة والتأليف، ويسود التشويش بدلاً من الصفاء والنقاء.

كقول القائل: (تصوّر) وهو يقصد (توهّم)، أو (ظنّ) وهو يقصد (تصوّر)، أو (ظنّ) وهو يريد (حَسِبَ)، أو قوله: (الشَّخص) وهو يريد (الشَّبح) أو الآل.

أو قوله: (المُهْمَل) و(الهَذَيان) أو(الهَذَر).. وغير ذلك من مفردات شديدة الالتباس أو الاقتراب بمعانيها من مفردات أخرى قريبة المعنى أو شبيهة.

ولا بأس من ذكر الفروق الدقيقة بين الألفاظ الشواهد التي أوردنا.

«تصوُّر الشيء يكون مع العلم به، وتوهمه لا يكون مع العلم به، لأن التوهم من قبيل التجويز، والتجويز ينافي العلم»[٣].

و«الظنُّ ضرب من أفعال القلوب يحدث عند بعض الأمَارات، وهو رُجحان أحد طرفي التجوز. ويستعمل الظنُّ في ما يُدرك وفي ما لا يُدرك،

(٢) المرجع السابق، ص٩.

(٣) عد إلى «كتاب الفروق» لأبي هلال العسكري. قدم له وضبطه وعلّق حواشيه د. أحمد الحمصي. جروس برس ١٩٩٤// ص١٠٦

والتصور يستعمل في المُدْرَك دون غيره، كأنَّ المدرِكَ إذا أدركهُ المُدْرِك تصوَّرَ نفسه»[٤].

(أما الشخص فهو ما ارتفع من الأجسام، من قولك: شخَصَ بصره إلى كذا: رفعه إليه، بينما الشبح، هو ما طال من الأجسام، ومن هنا قولهم: مشبوح الذراعين.

أما الآل فهو الشخص الذي يظهر من بعيد، شُبِّهَ بالآل الذي يرتفع في الصحاري.

وهو غير السَّراب الذي هو سبْخَة تطلع عليها الشمس فتبرق كأنها ماء..)[٥].

والقول في المهمل غيره في الهذيان، والهَذَر.

فالأول خلاف المستعمل، وهو لا معنى له في اللغة التي هو مهمل فيها.

والهذيانُ كلامٌ مستعمل أُخرج على وجه لا تنعقد به فائدة.

والهذر الاسقاط في الكلام، ولا يكون الكلام هذراً حتى يكون فيه سَقَطٌ قلَّ أو كثُرَ[٦].

إن حُسْن الإطلاع على دقائق معاني المفردات المتقاربة والمتشابهة، يحقق للكاتب سلامة التعبير عن مقاصده ويمنح القارئ ثروة فكرية ومعنوية تساعده على حسن التعامل مع اللغة ومضامينها، إذ لا يجوز التساهل في استعمال لفظ ما عوضاً عن لفظ آخر إن لم يؤد نفس المعنى أو النسبة الغالبة من هذا المعنى، كقولنا «العام» بدلاً من «السَّنة» كون الفرق طفيفاً جداً، وكذلك الكلام عن «الوقت» و«الحين» أو عن «البُكْرة» و«الغداة» و«العَشيّ» و«الأصيل» على الرغم من الفروق الطفيفة فيما بينها[٧]!

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٦.

(٥) المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٦) نفسه، ص٦٠.

(٧) راجع «كتاب الفروق» ص٢٩٦-٢٩٧.

ولكن لا يجوز مثلاً، إحلال: «التواضع» مكان «التذلل»، أو «الذلّ» و«الضَّعة»، أو «الكِبَر» و«الكبرياء»، أو «الحيرة» و«الدَّهَش»، أو «الخَجَل» و«الحياء»، أو «الرجاء» و«الطمع»... وغير ذلك مما أفاض به أبو هلال العسكري في سِفره القيم: «الفروق» الذي يضيف إلى ثروتنا اللغوية زاداً فريداً كم نحن بحاجة إليه، إنْ نحن هَضمْناه توافرت لدينا ذائقة أدبية وحسٌّ لغوي راق، جنَّبنا التعميم والتشويش والخلط في معاني الأشياء، وهي سمات كُثير من الكتاب والمتأدبين، غير المزوَّدين بثقافة لغوية سليمة، والمكتفين بما تحصَّل لديهم على مقاعد الدراسة الأولى أو جرَّاء قراءة الصحف والجرائد والاستماع إلى نشرات الأخبار وتعليقات المذيعين..

أضف إلى هذا الزاد اللغوي الرفيع، إحساساً ذوقياً بحسْن الاهتداء إلى دلالات الألفاظ التي يستخدمها الكاتب، سواء أكان هذا الاهتداء أو ذاك الإحساس متأتيين عن ثقافة وبُعد اطلاع، أم عن سليقة تنشأ لدى الكاتب بما يشبه الفطرة، من خلال ما تعكسه حروف بعض الألفاظ، ونبراتها الصوتية من معانٍ وإشارات، يتعرَّفها المرء منذ الصغر، فيما يسميه إبراهيم أنيس «وحي الأصوات» «فالمرء -يقول أنيس- يتعلم لغة أبويه، ويربط منذ طفولته بين ألفاظ قومه ودلالاتها ربطاً وثيقاً، وتختزن في ذهنه تلك الألفاظ مع دلالاتها في شيء من التنظيم والترتيب، يساعد على أن يدعو بعضُها بعضاً، يذكر بعضها ببعض»(٨).

تأسيساً على ذلك تتطور تلك الدلالات، وتأخذ أبعاداً جديدة تُحقِّقُها الصيغُ الجديدة المبتكرة، الصادرة عن الأدباء الموهوبين الذين تدفعهم حاجاتهم النفسية وتجاربهم الشعورية المحتدمة في صدورهم، إلى تفتيق الألفاظ واشتقاق ما يلبي هذه الحاجات، من كلمات أو تراكيب جديدة الاستعمال، أو غير مستهلكة يضفي عليها المجاز درجة عالية من السموِّ الفني..

(٨) «دلالة الألفاظ» مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٦ ص٧٥.

هذا التجديد الدلالي، وذاك الإحساس الذوقي، مُضَامِيْن إلى إدراك كنه الفروق الطفيفة بين المفردات المترادفة المتقاربة، هي التي تجعل الكاتب فنّاناً ماهراً يتجاوز حدود الكتابة بمعناها المألوف، إلى الخلق والإبداع، وتلك صفة يعتز بها المرء ويزهو.

أساليب الكتابة

عندما نتعرف إلى الجذر اللغوي لكلمة «أسلوب» ندرك المعاني التي يتضمنها هذا المصطلح الذي قلما تغيَّرت مفاهيمه عبر العصور، وإن اختلفت النسب وتفاوتت ما بين عصر وعصر، أو عالم وآخر.

«يقال للسَّطْر من النخيل: أسْلوبٌ، وكلُّ طريقٍ ممتد، فهو أسلوب. والأسلوب: الطريقُ، والوجهُ، والمَذْهَب. . . والأسْلوبُ (بالضم) الفنُّ؛ يقال: أخذ فلان في أساليب من القول، أي أفانين منه. . »[١] وهو كله مأخوذ ومشتق من «السَّلْب: ضَرْبٌ من الشجر ينبُتُ متناسقاً. . »[٢]

يتبيَّن لنا أن لكلمة «أسلوب» غير معنى، وغير منحى. .

فهو بدايةً، التناسق والتآلف. . ثم، هو الطريق أي مساحة لها حدودها وشكلها وحجارتها. . ثم هو الاتجاه: صعداً أو نُزُلاً، سهلاً أو جبلاً أو وادياً. . نحو هذا الهدف أو ذاك، وهذه الناحية أو تلك. . وأخيراً، وليس آخراً: أفانين القول من خطابة إلى مثَل، إلى رسالة، إلى كتاب في موضوع أو مسألة، إلى مصنَّف، إلى قصيدة ذات أغراض متنوعة. . إلى آخر ما تومئ إليه كلمات المعجم من دلالات مختلفة موحية.

ولهذا كثرت التعاريف، الخاصة والعامة، واختلف النقاد والدارسون فيما بينهم حول حقيقته ومعناه وحدوده. .

وقد تمحور الخلاف حول نقطتين رئيستين، المعاني من جهة والتراكيب اللفظية، من جهة ثانية. أي: هل ندرس الأفكار والمضمون مع دراسة البنية اللفظية المعبِّرة عن المضمون-أم نكتفي بدراسة الألفاظ وخواصِّها، وطرائق

(١) و(٢) لسان العرب ١/ ٤٧٣ [سلب].

سبكها وصياغتها، ومحافظتها على القواعد والأصول، ودرجات رُقيِّها التعبيري أو انحدارها؟؟.

والجواب المختصر، هو أنَّ أحداً لا يمكنه حصر دراسة الأسلوب وفهمه، من زاوية واحدة لصعوبتين، على الأقل: الأولى، استحالة فصل اللفظ عن معناه، والثانية اختلاف شكل اللفظ وطبيعته من موضوع أو غرض إلى آخر.. أي أن كلمة ما، تأخذ بُعْدَها النفسي التأثيري، وربما الدلالي، في موقع ما، غيرَه في موقع آخر. ككلمة «بأس» التي تعني القوة الشديدة، قد تؤدي معنى أضعف من ذلك وأرقَّ. كقوله تعالى: (قالوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وأُولُو بأس شَديد)[٣]، ثم قوله تعالى: (والصَّابرينَ في البَأساء، والضَّرَّاء..)[٤]. (فالبأساء) في اللغة الحرب والمشقة والضرب.. لكنها هنا أقلُّ حَمْلاً لمعناها، كونها أُضيفت إلى الصابرين المُسَلِّمين لقضاء الله ومشيئته.. بينما كان معناها في الآية السابقة، أقوى بكثير.. ومثل ذلك قولنا لمن نرتضي عمله ونوافقه، على شيء من التردد: لا بأس!.

وهذا يقتضي التوضيح، أنَّ الكلمة لا تأخذ بُعْدَها المعنوي والدلالي من المناسبة أو المناخ الذي هي فيه، بل تتأثر كذلك بما يجاورها ويرتبط بها من كلمات أخرى لها أبعادها الدلالية المختلفة التي تنعكس على ما حولها من ألفاظ وتراكيب، فيتنوَّعُ المعنى العام ويتبدَّل معنى الكلمة الواحدة من موضع إلى آخر، مثال ذلك كلمة «المَوْؤودة» التي تعني: البنت المدفونة حيَّةً؛ فهي في الآية القرآنية: (وإذا المَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بأيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ)[٥] غيرُها، في قول الأمير السعودي عبد الله الفيصل:

والنارُ تُعْشَقُ، إنْ تَغِبْ، فإذا دَنَتْ   بكَ، فرَّ من رَمْضائها المؤوود[٦]

---

(٣) سورة النمل/ آية ٣٣.

(٤) جزء من الآية ١٧٧ من سورة البقرة.

(٥) سورة التكوير، الآيتان ٨و٩.

(٦) ديوانه: محروم، ص١١٠.

المعنى الجذري للكلمة واحد، ولا تغيُّر فيه. . لكنه اتخذ بعداً نفسياً آخر في البيت الشعري، فلم يعد لدينا التوجع الروحي الضميريّ إزاء مخلوقة بُرْعم تُوارى الثرى، وهي مخلوقة لتحيا وترزق. . . بل نحن في حال أخرى من التأمل الوجودي، والتعاطف الشعوري مع الشاعر الذي يشرح حال حبِّه المكتوم حيال من لا يزال ينبض قلبه بالحب المتقد في الأحشاء.

و«الموؤود» هنا مثال مجازي، غاب عنه الجانب المتلجلج المتحشرج الذي يتولّد من جرّاء الوأْد،

وكذلك كلمة «النار» التي وردت في البيت الشعري، غيرُها في موضع آخر: كأكثر ما ورد في القرآن الكريم، والتي تعني السعير الحارق، نعوذُ بالله من سوء عاقبتها؛ ولا سيما إذا قرأنا البيت الذي يسبق، في قصيدة الشاعر نفسها:

. . حرْصاً عليكَ وأنتَ في أحشائِهِ قَبَسٌ يُشَبُّ هُيامُـهُ ويَزِيـدُ . .

فإننا هنا، مع معانٍ أخرى غير (القبس) القرآني، وغير (النار) القرآنية. وما ذلك إلا للمناخ الذي وضعتْ فيه الكلمة، وإلى نوع ارتباطها بما جاورها من ألفاظ أخرى، عكستْ هذا البعد المعنوي الجديد.

ومثل ذلك أيضاً قول أبي الطيب المتنبي، في ميميته: ذاكراً «الهوان» بمعناها الحقيقي والمجازي،

من يَهُنْ يَسْهُلِ الهوان عليهِ ما لجُـرحٍ بميِّـتٍ إيـلامُ

وقول القرآن الكريم واصفاً سموَّ خلق المؤمنين المتعبدين: (وعِبَادُ الرَّحمن الَّذين يَمْشونَ على الأرض هَوْناً)(٧). فالهَوْن هنا، اللطف في المشي، البعيد عن جلبة التكبر والعجرفة، لأنها هنا، في مناخ مختلف عن المناخ المشحون بالكبرياء الجريحة في نفس الشاعر.

والحقيقة أن الأسلوب الكتابي ليس مسألة بسيطة، ولا هي أحادية

(٧) سورة الفرقان، آية ٦٣

التكوين، من لفظ أو معنى.. بل هي أعقد من ذلك بكثير؛ فهي تشمل سياقات لغوية متعددة، كالسياق الضوئي، والسياق الصرفي، والسياق النحوي والسياق المعجمي والسياق الخطي الإملائي.

وهناك الأطر التركيبية ما بين الجمل والعبارات والوحدات النصيَّة.

وأمور أخرى خارجة عن النص، كالعصر، ونوع القول وجنسه الأدبي، والقارئ أو المتلقي، والمواقف والمناسبات[٨]. . كلُّ ذلك، لا بد من الأخذ به ودراسته أو الالتفات إليه في دراسة الأسلوب أو اتباعه وتطبيقه.

إزاء هذا الغنى في معاني الأسلوب، واختلاف زوايا النظر إليه، حاول الكاتب المصري أحمد الشايب أن يحيط بالموضوع من جوانبه كافَّة، ويبسط لنا آراءه التي جمعها كتابه النفيس: الأسلوب الصادر في مصر منذ ما يقارب الستين سنة، نستعين به وبغيره لتسليط الأضواء على هذا المصطلح وأشكاله وكيفية تطبيقه واتقانه في كتاباتنا الفنيَّة والعلمية...

لا بد أولاً، من الإشارة إلى أن النظرة العامة التي يعتمدها الدارسون هي أن الأسلوب أشياء تتعلق باللغة والتراكيب؛ فيقولون أسلوب جزل، متين، بديعي، إنشائي، تقريري، ركيك، الخ...

* لكن الحقيقة هي أن «الأسلوب هو معَانٍ مرتَّبة قبل أن يكون ألفاظاً منسَّقة، وهو يتكون في العقل قبل أن ينطق به اللسان أو يجري به القلم»[٩].

تلك هي توطئة وتأسيس أوَّلي للأسلوب لا يجوز الإخلال به. ومن خلاله يمكن إطلاق التعريف الأول وهو أقرب إلى وصف الإطار الفنيِّ، منه إلى تحديد نسيجه اللغوي والبنيوي:

* «فن من ا الكلام يكون قصصاً أو حواراً، تشبيهاً أو مجازاً أو كناية، تقريراً أو حِكماً وأمثالاً»[١٠].

(٨) انظر بحث الدكتور صلاح فضل: «في الدراسة الأسلوبية» مجلة «فصول» المجلد الرابع، العدد الأول، ديسمبر ١٩٨٣، ص ١٣٠.

(٩) الأسلوب، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية. الطبعة الخامسة ١٩٥٦. ص ٤٠.

(١٠) المصدر نفسه/ ص ٤١.

ومنه إلى تعريف آخر، له طابعه الأدبي العام، لكنه الأكثر اعتماداً حتى اليوم، وهو:

* «الأسلوب طريقة الكتابة أو طريقة الإنشاء، أو طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعاني قصْد الإيضاح والتأثير، أو الضرب من النظم والطريقة فيه»[١١].

نحن إذاً مع تعريف يأخذ بالاعتبار: الألفاظ والتراكيب ومؤثراتهما في ذهن المتلقي الذي يحكم على النص المكتوب من خلال ما يخلقه في نفس قارئه من أحاسيس مؤاتية أو صادمة، ويبعثه من أخيلة وانعكاسات ذهنية، يقوم بتحليلها على هواه.

عني العرب بهذا الجانب أيّما عناية، فأوضحوا الطرائق والأحوال التي يرد فيها الكلام، وتلقى الخطب وتساق الجمل والعبارات، (فيُختَصَر تارة، إرادة التخفيف، ويطول تارة، إرادة الإفهام ويتكرر تارة إرادة التوكيد، وتخفى بعضُ معانيه حتى يَغْمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجمين، ويُشار إلى الشيء ويكنى عن الشيء.

وتكون العناية بالكلام على حسب الحال، وقَدْر الحفل، وكثرة الحشد، وجلالة المقام. ثم لا يُؤتى بالكلام، كله، مهذّباً كل التهذيب، ومُصَفّى كل التصفية، بل تجده يُمزَج ويُشاب ليدلّ بالناقص على الوافر، وبالغثّ على السمين. . »[١٢].

يدخل في هذا الإطار «المناهج المطروقة في اللغة الفنية، يشترك فيها الشعراء»[١٣] أو يتمايزون كل مجموعة في موضوع ما، فيقال فلان أشعر من

---

(١١) نفسه ص٤٤.

(١٢) تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة. شرح السيد أحمد صقر. طبعة ثانية. دار التراث، القاهرة ١٩٧٣، ص١٣.

(١٣) مقالة: مفهوم الأسلوب، للدكتور شكري عياد. مجلة «فصول» المجلد الأول، العدد الأول، أكتوبر ١٩٨٠ ص٥٠.

فلان في هذا الغرض. وكله مقيسٌ على جودة الكلام وحسن إصابته هدفه لدى القارئ الذي يبني أحكامه على ذوقه الأدبي، مداركه ومعلوماته المكتسبة..

يخرج عن هذا الأسلوب جملة وتفصيلاً، القرآن الكريم، الذي اختطَّ له الباري جلَّ وعَلَا، أسلوبه وخطابه، فخرج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب؛ «وذلك أنَّ الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم، تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدَّل المسجَّع، ثم إلى معدل موزون غير مسجَّع، ثم إلى مايرْسَل إرسالاً، فتطلب فيه الإصابة وإفهام المعاني المعترضة.. وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرف.. وأنه ليس من باب السجع، ولا فيه شيء منه؛ وكذلك ليس من قبيل الشعر.. إذا تأمله المتأمل تبيَّن، بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم، أنه خارج عن العادة وأنه معجز، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن.. وأنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصرف البديع والمعاني اللطيفة والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر...»(١٤).

وننتهز هذه المناسبة لنطلب بكلٍّ موضوعية وتجرد، وبعيداً عن الأحكام التقريرية، تجنب تقليد القرآن بأساليبه البلاغية واللغوية المعجزة، واتّباع أساليب أدبائنا القدامى المجلّين المبدعين، لأن تقليد القرآن يُوقع صاحبه بنقيضين، الأولى: إسفاف المقلِّد عن المقلَّد، الثانية، تعثره في ذلك وتعرّضه للوقوع في بعض محظورات الكتابة والأداء.

(١٤) إعجاز القرآن، لأبي بكر قلاني، المطبوع بهامش كتاب: «الإتقان في علوم القرآن» لجلال الدين السيوطي دار الندوة الجديدة، مصورٌ عن نسخة مطبوعة في القاهرة ١٩٥١، جزء أول ص٥١-٥٢.

وأن يستبدل ذلك كله باستيحاء روح النص القرآني والنسج الفني البليغ، على غرار ما رأينا في كلام كثير من الصحابة وفي مقدمتهم فارس البلاغة العربية الأول الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ فتَضْمن بذلك سلامتَيْن: سلامة الأداء الفكري، وسلامة التعبير الفني الراقي.

ولكن كيف يكوِّن الكاتب أسلوبه، ويصل به إلى الدرجة الرفيعة؟

يرى أحمد الشايب أنَّ تكون الأسلوب، أهم العلامات البارزة لبراعة الكتاب والشعراء، وأوضح معرض لقوة الإدراك ويقظة الشعور، وجمال الذوق؛ يتمُّ ذلك عن طريق غير الكلمات الفصيحة الدقيقة المعنى، المتلائمة مع أخواتها في الموضع والمجاورة والتآلف العضوي؛ ولأجل ذلك، ينبغي تأكيد القانون الثلاثي الذي يشكل الهيكلية الكبرى لكتابة فنيّة عالية، وهو الممارسة المستديمة، الصبر الطويل على ما يتطلبه الأمر من شمولية الإطلاع ونصاعة الاكتساب، والذوق الجميل الصادق الخالص من كل هوى أو مزاج فَجَّيْنِ جامحَيْن[١٥]. وبذلك نتوصل أيضاً، إلى تحقيق هويَّة الكاتب الفنية وإثبات شخصيته وفقاً لمقولة الكاتب الفرنسي جورج بوفُّون Buffon المتوفى ١٧٨٨): الأسلوب هو الانسان نفسه: «Le style c'est l'homme» لما يعكسه من نوازع النفس وطبيعتها وملامحها الذوقية، يستشفُّها الناقد الدارس من قسمات الكلام، ونمط تأليفه، وسكبه وحياكة نسيجه التعبيري.

ومن أهم ما ينبغي التعرف إليه ونحن نعرض لطبيعة الأسلوب ومعانيه، ما يسميه الشايب عناصر الأسلوب. . التي لا بد من توافرها، وهي: العاطفة والخيال والجمال، وتلك من أهم سمات الأثر الأدبي الخالص، يقابله: التفكير النيِّر والتصميم الذهني المرسوم جيداً، ووضوح الكلام، المتوافرة في الأثر العلمي. .

ونضيف إلى هذه العناصر المفاتيح التي تُفْضي إلى هذا الأسلوب أو ذاك، وهي مقاصد الكتابة وأشكالها. كالشرح، أو التحليل، أو التقويم أو

(١٥) كتاب «الأسلوب» ص ٤٨.

الوصف والعرض الموضوعي . . أو الابداع بجميع أشكاله، الشعرية، المسرحية القصصية الترسلية . . إذ لكل نمط أو شكل أو غرض، أسلوبه الكتابي الخاص .

هذه العناصر وتيك الأشكال تنضوي جميعها تحت نوعين رئيسين من الأساليب : الأسلوب العلمي، والأسلوب الأدبي، لكل منهما مواصفاته وشروطه وأهدافه . .

الأسلوب العلمي

يتجه العالم في بحثه العلمي إلى الحقيقة، عارية، مجرَّدة وخالصة، يضع نصب عينيه مسألةً، ويجهد لمعالجتها وحلّها . وقبل ذلك يضع الخطّة التي تحدد النقاط التي يبحثها، والمحطات التي يتوقف عندها، والصعاب والمراحل التي يقطعها، انتهاءً بالتصور الذي يشتمل على الحل النهائي أو المفاهيم التي ينتهي إليها .

يرافق ذلك، اختيار الأفكار والحقائق المطروحة، وترتيبها، كما لو كانت بناءً مرصوفاً، تتخللها حقائق وأفكار تفصيلية دقيقة، تؤديها لغة علمية واضحة تكشف عن محتواها كشفاً مباشراً لا تورية فيه ولا تخيل ولا أي نوع من أنواع المجاز والتفنن التعبيري . .

في هذا الأسلوب تحتجب شخصية الكاتب، فلا يظهر لها أثر، وإن ظهر شيء منها فبصورة عفوية غير مقصودة، لا تؤثر في المحصلة الفكرية والعلمية المنشودة .

نورد لذلك النص التالي، في وصف محاسن العيون ومعايبها :

فمن محاسنها :

الدَّعَج، وهو شدة السواد، مع سَعَة المُقْلة .

البَرَج، وهو شدة سَوداها وشدة بياضها .

النَّجَل، سعتها .

الكَحَل، سواد جفونها من غير كحْل .

الحَوَر، اتِّساع سَوادها كأعين الظباء، وقيل: هو سواد العين وشدة بياضها.

الوَطَف، طول أشفارها، وفي الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام، في أشفاره وَطَف.

الشُّهلة، حمرةٌ في سوادها.

ومن معايبها:

الخَوَص، ضيق العين.

الخَوَص، غؤورُها مع الضيق.

الشَّتَر، انقلابُ الجفن.

العَمَش، هو أنَّ العين لا تزال سائلةً رامصة.

الكَمَش، أن لا تكاد تُبصر.

الغطش، شبه العَمَش.

الجَهَر، أن لا تُبصر نهاراً.

العَشَا، أن لا تُبصر ليلاً.

الخَزَر، أن ينظر بمُؤخرِ عينه.

. . . . الجُحوظُ، خروجُ المُقْلَة وظهورُها من الحِجَاج.

الكَمَهُ، أن يولد الإنسان أعْمى[١٦].

ونورد نَصّاً آخر، في المنحى العلمي نفسه، في كيفية النظر وهيئته.

إذا نظر الإنسان إلى الشيء بمَجَامع عينيه، قيل: قد رَمَقَه.

فإذا نظر من جانب أُذنه، قيل: لَحَظَه.

فإذا نظر إليه بعَجَلة، قيل: كَمَحه.

فإذا رماه ببصره مع حدَّة، قيل: حَدَّجَه بطَرْفه.

فإنْ أعارَهُ لَحْظَ العداوة، قيل: نظر إليه شَزْراً.

(١٦) نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين النويري، نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية جـ٢/ ٤٢-٤٣.

فإن نَشَرَ الثوبَ ورفعه لينظر إلى صفاقته : قيل استشَفَّهُ .
فإن نظرَ في كتاب أو حساب ، قيل : تصفَّحه .
فإنْ فَتَح عينيه لشدَّة النظر ، قيل : حَدَّقَ .
فإن عابَ سَوادُ عينيه من الفَزَع ، قيل : بَرَقَ بَصَرُهُ
فإن بالغَ في فتحها وأحدَّ النظر عند الخوف ، قيل : حَدَّجَ
فإن فتَح عينَه وجعل لا يَطْرِف ، قيل : شَخَصَ[١٧] .

لنتأملْ النصَّيْن جيداً ، ولْنلاحظْ الحقائق الدقيقة التي انطوت عليها المفردات ، والمعاني المعروضة بعناية وترتيب ، من غير إخلال أو تشابك ، وفي سياق تسلسلي واضح . .

ولْنلحظ أيضاً هذه اللغة الكاشفة ، والنصوع الفكري ، وواقعية الأداء الذي غابت عنه العاطفة تماماً ، وانعدم الخيال ، واعتدل الأسلوب فخَلَا من كل صنعة بيانية أو بديعية أو أي تفنن بلاغي . . . فضلاً عن غياب شخصية الكاتب وملامحه النفسية الطبائعية . .

الأسلوب الأدبي

يختلف الأسلوب الأدبي عن الأسلوب العلمي اختلافاً نوعياً بارزاً . . فهو يجنح إلى الخيال ، ممعناً في التغريب والتحليق إلى حدود لا قبل للقراء العاديين ببلوغها في معظم الأحيان . . ويغدق فيه الكاتب من مشاعره وعواطفه واعتصارات وجدانه ما يجعله -أي الأسلوب- معرضاً لزخارف الفن الأدبي والصنعة البيانية والبديعية ، ومسرحاً لأفانين القول المُوَشَّى بحُلِيٍّ من المجاز البليغ بأشكال مؤثِّرة ، تخلب لب القارئ وتبهر بصره ووجدانه . فتغدو الحقيقة درةً مكنونة لا يبلغ كنهها إلا الأديب الذواقة ، والناقد الغوَّاص الماهر في تقليب معاني الكلام ، واكتشاف دهاليزه ، وسلوكِ شِعابه وطرقاته الشائكة .

---

(١٧) مصدر نفسه / جـ٢/ ص٤٥-٤٦ .

ويصبح الشيء، أشياءَ أخر، اتسعت فيها دوائر المعاني والصور، واكتست حُلَلاً من التشابيه والكنايات والتوريات اللطيفة، بحيث لا يبقى من الشيء الموصوف إلا ملامحه المركزية المتوارية خلف أقنعة من دخان المخيلة، وضباب الرؤيا الموغلة في تصوراتها وتأويلاتها.

نورد مثالاً -أو قل- أمثلة لهذا الأسلوب، ما بسطه النويري أعلاه، حول الموضوع العلمي (أوصاف العين) من أشعار مختلفة المذاق والتصور، للعيون..

قال الشاعر:

بَرَّحَ السُّقْمُ بي، وليس صحيحاً ... مَنْ رأتْ عينُهُ عيوناً مراضاً
إنَّ للأعْيُنِ المِراضِ سِهاماً ... صيَّرتْ أنْفُسَ الورى أغراضا[١٨]

وقال جرير:

إنَّ العيونَ التي في طَرْفِها حَوَرٌ ... قَتَلْنَنا، ثم لم يُحْيِينَ قَتْلانا
يَصْرَعْنَ ذا اللبِّ حتى لا حراكَ به ... وهنَّ أضعفُ خَلْقِ الله أركانا[١٨]

وقال ذو الرُّمة:

وعَيْنانِ قال الله كُونا، فكانَتا ... فَعُولَيْنِ بالألبابِ ما تفعلُ الخَمْرُ[١٨]

وقال العسكري:

فأرعى تحت حاشيةِ الدَّياجي ... شقائقَ وَجْنةِ سُقِيتْ مُدَاما
إذا كسرَتْ لواحِظُ مُقْلتَيْهِ ... حَسِبْتَ قلوبنا مُطِرتْ سِهاما[١٩]

---

(١٨) نهاية الأدب.. جـ٢/ ص٤٦.
(١٩) نهاية الأدب ٢/ ص٤٨.

وقال أبو دلف:

نَقْتَنِصُ الآسادَ من غِيلها ... وأعينُ الغيدِ لنا صائده!
يَنْبو الحُسَامُ العَضْبُ عَنا وقد ... تكلمُ فينا النظرةُ القاصدَه!
تهابُنا الأسْدُ، ونخشى المَهَا: ... آبِدةٌ ما مثلُها آبِده![٢٠]

وقال ابن الرومي:

نَظرتْ، فأقصدتَ الفؤادَ بَطْرفها، ... ثم انثَنَتْ عني، فكدتُ أهيمُ
ويْلايَ! إنْ نَظَرتْ، وإنْ هي أعرضَتْ ... وقْعُ السهامِ ونزْعُهنَّ أليمُ

وقال الأرَّجاني:

نَقَّبوهنَّ خشيةَ العشاقِ! ... أو لم تكف فتنةُ الأحداق؟
إنَّ في الأعْينِ المِراضِ لشُغْلاً ... للمعنَّى عن الخدود الرقاقَ
كلُّ ما فاتَ في الليالي المَواضي ... فهو في ذمَّةِ الليالي البواقي.

وقال أبو نواس:

ضَعيفةُ كَرِّ الطَّرْف تَحْسبُ أنها ... قريبةُ عَهْدٍ بالإفاقة من سُقْمِ[٢١]

هذه المقطعات الشعرية المختارة بعناية، غرضها الأول والأخير: وصف جمال العيون وأثرها في النفس... ونكاد لا نجد معنى آخر إلا لما جاور العيون، من خدود ومُقَلٍ ونُقُب (جمع نقاب)، ولكن الشعراء تمادوا في وصف العيون وجمالها، وتفننوا في وصف الآثار الناجمة عن هذا الجمال، والتي تخطت المعهود والممكن في الرؤية والتصور، إلى حدود

(٢٠) نفسه/ ص٥٠

(٢١) نفسه ص٥١.

المحال اللذيذ، أقلُّه الأمراض الفتاكة التي أورثتْها النظرات السهميَّة التي جعلت العشاق يترحَّمون على نوائب الأيام السالفة، تحسُّباً لِما تنضح به الليالي القادمة الحبلى بما هو أقوى بكثير وأخطر . .

ولْننْعم النظر في الديباجة اللغوية التي نَسَجها الشعراء من التشابيه والاستعارات، والكنايات المطرَّزة بأنواع المجاز من مرسل عقلي ولغوي، حيكتْ كلها بشبكات من التصور المشْرب بالرموز والإشارات اللطيفة، كأنما نحن في قراءة سيرة غريبة الأطوار، تتواصل حوادثها تواصلاً لا جلبة فيه، وتُنبئ عن مآسٍ بليغة ولكن من غير جراح أو نزف أو حميَّات.

ولا بأس من قراءة المقطع الشعريِّ الحديث التالي كتبناه ذات يوم، لمن بلغ فيها الجمالُ «العينيُّ» وسِحْرُ النظر، كوامن القلب، ورعشات القلم:

أنا كلَّما حَدَّقْتُ في عينيك . . .
وافاني احتراقُ العطْرِ
في ليلِ الوَداعْ! . .
أتُفرِّغين جنائن الأزهار من أشذائها،
وتُسافرُ الأضواءُ بُعْدَك،
نحو أشْرعة الضَّياعْ؟؟؟
أنا لم أعُدْ، من وهَجِ هُدْبكِ،
أُبصرُ الأشياءَ . .
فاستَبْقي لَعَيْنيَّ
قليلاً من شعاعْ . . .
واستَوْدِعيني الصمتَ، يَجْلو في مناجاةً
وينسابُ اليراعْ!!(٢٢)

فقد جنحَ التأثُرُ الجماليُّ العينيُّ، بالشاعر نحو عالم من الرؤى الحالمة

---

(٢٢) من مجموعة «قصائد للزمن المهاجر» دار الرائد العربي، بيروت ١٩٨٣ ص١٢٧ .

الضاربة في عمق الخيال، الشاخصة إلى خمائل لا حدود لامتداد الزهر فيها، وانتشار عطره حتى حدود انطفاء الأضواء، وتلاشي الوهج الذي لا تجد الأحداقُ طريقها إلى الأشياء، من دونه . .

وهذا هو الذي أشرنا إليه، أعلاه من (الملامح المركزية المتوارية خلف أقنعة المخيِّلة وضباب الرؤيا الموغلة في تصوراتها وتأويلاتها) . . فكانت هذه اللوحة المائية وقد انتصبتْ فيها شخوصٌ هاربة من دائرة الضوء الشمسيِّ الباهر، إلى رشحات الغسق الديجوري . .

وقد نقع على نصوص مكتوبة بأسلوب يجمع فيه من الأدب جمال الأداء ونصاعته، ومن العلم وضوح الأفكار ودقتها وحسن ترتيبها وموضوعيتها، كالذي رأيناه في «نهاية الأرب . .» للنويري واصفاً رجلاً أرْمَد، يشكو حاله المَرضيَّة، ويعدِّدُ مواجعه النفسية المترتبة عن علّته.

«ومن رقعة كتبها أرْمد (وهو عبد الله بن عثمان الواثقي) عفا الله عنه، قال:

صادفَ وُرودُ كتابه رَمداً في عيني وقد حصرني في الظلمة، وحبّسني بين الغمِّ والغُمَّة، وتركني أُدرك بيدي ما كانت أدرك بعيني: كليل سلاح البصر، قصير خَطْو النظر. وقد ثكلْتُ مصباح وجهي، وعدمتُ بعضي، الذي هو آثرُ عندي من كلّي. فالبيض عندي سودٌ، والقريب مني بعيد! قد أحاط الوَجَعُ أجفاني، وقبضَ عن التصرف بَنَاني، ففراغي شُغْل، ونهاري ليل، وطوالُ الخُطا قصار، وقصار أوقاتي طوال. وأنا ضريرٌ وإنْ عُددْتُ في البُصَراء، وأميٌّ وإن كنتُ من جملة الكتَّاب والقراء. قد قَصرتَ العلَّة خطوتَيْ قلمي وبناني، وقد كانت بين يدي ولساني»[٢٣].

فلولا التسجيع العفوي العابر، والبعد الذاتي المتردد بين جنبات الجمل والسطور، وبعضُ التقسيمات البديعية من طباق وموازنة وحسن تقسيم . . لكان علمياً وأسلوبه لا يخرج عن الخط العلمي المنطقي في شيء . .

(٢٣) نهاية الأدب . . جـ٧/ ص٥٥-٥٦ .

يتحصل لنا من هذه النصوص وأشباهها أنَّ هناك خلافاً أساسياً بين الأسلوب العلمي والأسلوب الأدبي، يقوم على النقاط الآتية،

* دخول الانفعال في الأسلوب الأدبي إلى جانب الأفكار والحقائق، بينما تشكل المعارف العقلية أساس الأسلوب العلمي، من هنا اتِّصاف الأسلوب الأول بالعاطفي، والثاني بالعقلاني..

* غَرضُ الأسلوب العلمي أداء الحقائق وبسط المعارف.. وغرض الأسلوب الأدبي الإفادة والتأثير.

* تمتاز عبارة الأسلوب العلمي بالدقَّة والتحديد والاستقصاء..

وتعنى عبارة الأسلوب الأدبي بالتفخيم، والتعميم، والوقوف عند مواطن الجمال والتأثير..

* تقوم لغة الأسلوب العلمي على مصطلحات محددة وأرقام حسابية وأوصاف هندسية بينما تقوم لغة الأسلوب الأدبي على الصور الخيالية والصنعة البديعية وتوقيعات الكلام وإيحاءاته.

* تمتاز عبارة الأسلوب الأول بالسهولة والوضوح والتجرد من كل زينة ونوافل..

بينما تمتاز عبارة الأسلوب الثاني بالرقة والجزالة والقوة وحيوية التركيب وفقاً للموضوعات والأغراض.

* في الأسلوب العلمي تَتَابعُ الأفكار الواحدة تلو الثانية، من دون تكرار أو مراجعة تبعاً للتسلسل الذهني والهندسي.

بينما يأخذ الكاتب الأدبي بتكرار أفكاره ومشاعره، ومراجعتها في صيغ وصور جديدة، بقصد الإثارة والإمتاع[٢٤]..

وهناك نقاط أخرى، جرت الإشارة إليها في سياق معالجاتنا السابقة الممهدة لدراسة النصوص العلمية والأدبية، وغير ذلك الكثير الذي يفَرِّق بين

(٢٤) عرضنا لهذه النقاط عرضاً سريعاً، مقتنعين كلام «الشايب» في هذا الجانب، على شيء غير يسير من التصرف (الأسلوب / ص٥٩-٦٠).

الأسلوبين العلمي والأدبي، لا سبيل إلى حصرها لأنها مرتبطة بمداريّن فكريّين لا حدود لهما هما العلم والأدب.. وما عرضناه: ملامح عامة نقاط بارزة تحتمل المزيد، وتنشأ عنها فوارق أخرى أكثر دقة وتفصيلاً.

الكتابة في ميادين العلوم الإنسانية

يقتضي الاعتراف بأن ما كُتب في العلوم الانسانية، على مر العصور العربية، يفوق بكثير ما كتب في اللغة العربية وآدابها، شعراً ونثراً، صرفاً ونحواً وفقهاً ومعجمات وعروضاً ونقداً أدبياً... لأن لكل علم من العلوم الإنسانية فضاءَه الخاص وعالمه المترامي الأطراف، على تفاوت في النسبة والكمية بين علم وآخر.

وتأتي الكتب التاريخية، في مقدمة ما سوَّد الكتَّاب من آثار جليلة؛ بين المؤلفات المتوسطة، والمصنفات الموسوعية الضخمة.. تليها كتب السيرة على اختلافها، وقبل ذلك كتب التفسير والتأويل التي انطلقت منها معظم الكتابات التراثية الأخرى في اللغة وآدابها وبيانها وعروضها ومعاجمها، وسائر العلوم الأخرى، كالتاريخ والجغرافية وعلم الاجتماع والفلسفة، والعقائد والعلوم العقلية والتجريبية..

وتكاد لا تختلف كتابة عن أخرى، إلا في المضمون وأسلوب المعالجة..

بينما أسلوب علوم اللغة، فهو واحد تقريباً لا معاظلة فيه ولا التواءَ ولا خيال ولا زخرفاً لفظياً من أي نوع كان..

إلا أن الكتابة التاريخية في رأينا أقرب إلى أن تكون أدباً -بالمعنى العام- من غيرها من كتابات العلوم الإنسانية الأخرى، لأننا في الجانب التاريخي نعتمد عادة أسلوب السرد والقص والرواية، وهي عناصر هامة من عناصر الأدب المُشوِّقة بحيث يستطيع المؤرخ، وهو يروي الأحداث، أن ينافس الروائي في عنصري التشويق والإثارة، وخاصة إذا كان المؤرخ أديباً متمرساً بشؤون الأدب واللغة كمعظم مؤرخينا القدامى الذين تتفاوت

عنايتهم بالتوشية اللغوية والنَّفَس الأدبي، تفاوتاص كمّياً لا نوعياً؛ فالكل يحرص على اللغة الهادئة والأخبار المباشرة، وإيراد مزيد من التفاصيل والأضواء على هذا الحدث أو ذاك، على شيء من البيان والبديع، ترشح بهما الصفحات من حين لآخر، بصورة عفوية، نتيجة الثقافة القرآنية التي نُشّئ عليها المؤرخون، فملأت عليهم مداركهم وقرائحهم؛ فلم يعد ممكناً العثور على نصٍّ علمي خالٍ من الأثر القرآني والشاهد الشعري، سواء أكان ذلك في التاريخ أم الجغرافية أم السير أم التراجم، أم التفسير بجوانبه المختلفة: الدينية والعلمية واللغوية..

فمن النادر الوقوع على مصنف أو كتاب في واحد من علوم العربية والإنسانية، ليس فيه من الأشعار والأمثال والطّرف والحكايات والمسامرات الأدبية، ما يحار الدارس معه في تصنيفه: أهو كتاب تاريخ، وجغرافيا، وعلوم عقلية وتفسير.. أم هو كتاب أدب عام فيه من كل علم طرف ومن كل وادٍ قبس.

ولكن ذلك لا يعني -بأي حال من الأحوال- الفوضى وانعدام الموضوعية أو المنهجية.. فالكتاب التاريخي يبقى في موضوعه، وكذلك الجغرافي والفلسفي والتراجمي... لا يحيد عن موضوعه إلا لماماً ولأجل التواصل المريح مع القارئ ومع فكْر الكاتب نفسه.. ويبقى الأسلوب واحداً تقريباً: يجمع بين الأداء الواضح، والتقرير، والوصف الرصين والعرض الأمين من جهة، واللغة البيِّنة المتزنة الرصينة لا تشوبها شائبة عجمة أو خللٍ نحوي إلا فيما ندر، مع بعض كتاب عصر المماليك الذين لم يؤتوا ناصية العربية في صغرهم، من جهة ثانية.

وقد يمثل النقد -بمنحاه العام- الأسلوب العلمي الأفضل بين أساليب العلوم الإنسانية لقيامه على ركيزتي الحقيقة المجردة والحكم الذوقي الذاتي، يتداخلان في المعالجة واستخلاص الأحكام، ذلك لأن الناقد يرى ويقارن ويوازن ثم يحكم، أما العالم فيفرّغ معارفه في صياغات مختلفة وفقاً لما

يتوافر له من معطيات الكتابة والأداء، وليس له أن يخرج عن هذا الحد، إلا إذا جعل من كتابته ومعالجته عملاً محاكياً لموضوعه، أصالةً وتأليفاً؛ ولنا في التاريخ الحديث، وفي الحقل الأدبي، خير مثال، كطه حسين، الذي درس الشعر الجاهلي وغيره من أشعار العربية، وشعرائها وكتابها، فجاء درسه نتاجاً مزدوجاً جمع بين التأريخ والدرس والنقد، وعرض الآراء وصياغة النظرات. . كما لو كان هو المُنْشئَ المبدعَ لكل ما يقول، حتى أمست كتبه النقدية، موضوعات أخرى للدراسة والنقد والتقويم. .

كذلك مارون عبود الأديب اللبناني الساخر الذي جعل نتاج الأدباء الآخرين، قدامى ومعاصرين، مادة لمعظم أعماله، لكنه أضفى عليها من روحه وفنّه وأسلوبه، الكثير من معطيات الأصالة والإبداع. . وقلْ مثل ذلك عن جان بول سارتر في فرنسا، وت. س. إليوت وصموئيل كولردج، في انكلترا، ووولفانغ جوته، في المانيا. . الذين أنشأوا أعمالاً إبداعية رائعة ووقفوا عند أعمال غيرهم، فنقدوها وحلّلوها وصاغوا من ذلك أعمالاً أخرى لا تقل قيمة وإبداعاً عن أعمالهم الإبداعية الأولى.

ويتداخل مع النقد، ضرب آخر من الكتابة هو التأليف الذي شاع كثيراً لدى الكتّاب القدامى والمعاصرين، وهو علمٌ أو فنٌ يجمع بين النقد والإنشاء؛ فيعمد الكاتب إلى مخزونه الثقافي وكثير من الكتب والمصنفات التي بحوزته ويختار منها ما يناسب، فيؤلّف بين هذه العناصر وتلك، ويجمع هذه إلى تلك، مُدْخلاً بعضها ببعض، ناسجاً من الجميع كتاباً خاصاً ينسبه إليه لأنه هو الذي جاء بهذه المعلومات وحاك منها خيوط كتابه الجديد، وإن كانت بمعظمها من مظانٍّ أخرى، وثقافة علمية واسعة تحصّلت له بالاطلاع والاكتساب والتجربة.

كأنْ يضع أحدهم كتاباً في البلاغة الشعرية، أو «البيان والتبيين» في اللغة العربية، أو يبحث في أثر القرآن في الشعر العربي الحديث، أو مواضع الإبداع ومضامينه في شعر العصر المملوكي، أو يدرس نتاجين أدبيين من

عصرين مختلفين وقوميّتين متباعدتين تحت عنوان «الأدب المقارن» . . هذه الموضوعات وأشباهها، تعالج بأسلوب لا يختلف كثيراً عن أسلوب النقد بعامة، إلا في المنحى الموضوعي والمنطقي المنهجي الذي يختطُّه المؤلف، فتنأى شخصيتُه عن الواجهة، ويجري الكلام بخطى هادئة، لا أثر للانفعال فيها، ولا للصفة البديعية والبيانية، المقصودة لذاتها . .

وأسلوب التأليف لا يختلف بين علم وآخر من العلوم الإنسانية، لأن الغرض هو نفسه تقريباً، للمؤرخ والمفسِّر والشارح والجغرافي والمترجم والعالم البلاغي: رَصْدُ الأحوال التي يعرض لها العالم، وبسطها جليَّة واضحة، وصياغتها بلغة تتناسب مع الغرض العلمي . . ما لم يكن التأليف في موضوع أدبي، فإنَّ الأسلوب فيه لا يخلو من الجودة الفنية والأداء البليغ ورشحات التصوير المؤثِّر.

ولا بد هنا من إزالة اللبس الشائع بين عدد كبير من الكتاب الذين يجمعون كتبهم وينسِّقون موضوعاتها تنسيقاً، ومع ذلك يضعون على أغلفة هذه الكتب عنوان: «تأليف»، وليس لهم من التأليف شيء على الإطلاق. كما يكتبون أحياناً عنوان: «صنْعة»، عن جهل أو ادِّعاء، لمعنى الصنعة ومضمونها. وما ذلك إلا تشبهاً بالقدماء الذين استخدموا هذا المصطلح (صنعة) بمعناه السليم لأنهم كانوا يصوغون معارفهم، ويعالجون موضوعاتهم بأساليبهم وطرائقهم، من غير تقليد أو تبعيَّة . .

فمتى يقلع هؤلاء الكتَّاب عن أباطيلهم في نَسْب كتب غيرهم إليهم، وعدِّها من مؤلفاتهم، يقبضون عليها حقوقاً لا يستحقونها، والأحرى أن تعطى لأصحابها الحقيقيين أو لورثتهم؟ .

فَلْيوضَعْ العنوان الحقيقي الذي تقتضيه الكتابة، كإعداد، أو تصنيف، أو جمع وتنسيق، أو شرح وتعليق، أو اختبار وتقديم، أو اقتباس أو ترجمة أو دراسة نقدية، أو مراجعة، أو صنعة وتأليف ووضْع . . إذا كان ذلك حقاً من نتاج الكاتب دراسة ومعالجة وتحليلاً ونقداً وتقويماً الخ . .

لأن من شأن ذلك وضع الأمور في نصابها، وإعطاء الآخرين القدوة الحسنة في الأمانة الموضوعية والصدق التاريخي، والنهج العلمي المنشود الذي درج عليه كتّابنا وعلماؤنا القدامى، فقدّموا إلينا خلاصة تجاربهم وحصيلة معارفهم ومكتسباتهم، من غير ادّعاء أو اختلاف أو تزوير أو عبث بجهود غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم.

ونختم القول في أساليب الكتابة بأنها طرائق في التفكير والتعبير، وأنماط من التراكيب اللغوية: تَرِقُّ أو تَخْشُن، تتسع وتطول أو تُختصر وتُكثّف؛ تُوحي وتُلمح أو تكشف وتُفصح؛ تجفُّ أو تسيل بنضار العاطفة والخيال؛ تَسْلُك نحو الأعماق الوجدانية ومعارج النفس المترنحة، أو نحو العقول والمدارك المنفتحة لكل شعاع من أشعة العلم والحقيقة. ولكن قبل ذلك كله وأثناءه، لا بد من إتقان أصول التركيب اللغوي، واكتساب مهارة الكتابة، والتعرف إلى قواعد الخط والتدوين، ومراعاة أحوال الكلام ومقتضياته، وهي أمور دقيقة لا تتحقق إلا بطول الدربة وتعميق الإحساس الذوقي الذي يميّز الأديب والعالم عن المتأدب والمكتسب، أو عن الدخلاء والأدعياء الذين أقحموا أنفسهم في حرفة الكتابة وهم أحوج ما يكونون إلى احتراف شؤون دنيوية أخرى لا علاقة لها بالكتابة والتأليف.

ورحم الله امرءاً عرف حدّه فوقف عنده!

* * *

ابــــداع

شعـــر

واحــات خائفــة

فــؤاد كحـل

- ١ -

كيف يعتذر الغصن من زهرةٍ
فتّحتها الحياة على زرقة لا تحدّ؟
وتبكي العصافيرُ
إن حلّقتْ مرّة بجوانحها القزحيةِ

(*) فؤاد كحل : شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، آخر دواوينه : «طيور الأفق الغامض».

كيف المواقد تغضب من نارها
وينخطف القلب مرتبكاً
بين جزر ومدّ. . . ؟
كيف ينبجس الليل من ضوء هذا الزبدْ؟
فخلّي ينابيع روحك تعصف مجنونةً
والنوافذ مفتوحةً
والقصائد مقدودة من لهيب الجسدْ. . .

- ٢ -

كيف ينقصف الحلمُ
إن برعمتْ فوق مجمرة القلب أغنيةٌ
فأضاء الورقْ؟
وكان استظل بهطل الندى مرةً
فأعاد الفراشُ إليه ابتداء الشفقْ؟
كيف تنكسف الشمسُ خوفاً
وقد كوّنتها أزاهيرنا
ذات خصب تيقّظ فينا
فأبدعنا واحترقْ. . . ؟
كيف ينقصف الحلمُ
يا من على وردة الحلمِ
ترسم بالدم هذا الغسقْ. . . ؟

- ٣ -

. . . وكيف إذن لا أكونكِ
مثل الندى في الأقاحْ؟
ولا أطلق القلب منفلتاً
من عذاباته للرياحْ؟

وكيف أظل وحيداً
بلا همسة توقظ الروح من قبرها
أو بلا زهرةٍ
لا يمزّق أوراقها قلق وجراح؟
وكيف يظلّ صبوراً على ناره
من توحّد يوماً بأمطار عينيكِ
واخضل فيه الصباحْ. . . ؟

– ٤ –

سلاماً لقلبكِ
يبدع من دفئه زهرة ويراعْ
لروحك لا تستكين لنافورة من دمٍ
ويد تزرع الحب فوق الدفاتر نخله
لعينيك تأتلقان بسحرٍ
وأفق وشعر وحب وحلمٍ
وأغنيةٍ. . .
فكيف إذن نستظلّ بمجمرة الروحِ
إن غضب الوقتُ من زهرةٍ
ولدت بين طفل وطفله
فهاما على الرمل يبتدعان القلاعْ. . . ؟
سلاماً لنا،
لفراشاتنا
، كلما ابتدأتْ نبضةٌ في جوانحنا،
هيأتْ لاستعالاتنا زورقاً وشراعْ. . .

-٥-

تعالي إذنْ
لنرتّب بعض الورودِ
على فسحة من أملْ
ونعلن للريح أسرارنا
ونزرع نوّارنا فوق سهل وتلْ
تعالي نوحّد حالاتنا
فتضيء فضاءاتُنا
وتعرّش بالحب هذي المقلْ
تعالي إلى قبس النار في الروحِ
لا شيء يُبقي الحياةَ
على هذه الأرضِ
الا عصافيرُ هذي القبلْ . . .

ابـــداع

فيوضات الإشراق

ليلـــى مقدســـي

على أرصفة العشق
سيكون موتي الأخير
لجمرة روحي
نبض إيقاع صوفي
من سعف الشطح
غطوّا تابوتي
دقوا مسامير نزفي

(*) ليلى مقدسي : شاعرة من سورية، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

يا للحلاج الميتم . . .

فمه يتغنى سبحات العشق

على محرقة الصلب

«اقتلوني يا ثقاتي

إن في موتي حياتي»

* * *

ووردة الشبلي

في سكر الذكر

مذاق حبي

غرغر دمعها تبتلاً

جف كمداً

على جبهة ولهي

* * *

أطوف . . .

تطوف بي

دوائر الخلوة النحيلة

من أصابع النار

أسرق لغزي

أسري لهباً

على صدر تنور

أُقطّعُ أرغفة الخبز

لقوت العشاق

تواهة كتوهان الزوغان

وتيه تعاريجي

أسرار الواصلين

شُرق بالطيب
ذاك الهيّوم
من أنفاس البداية

***

مدّلي الثمرة المحرمة
تفاحتي الأولى
على سدرة شجرة المنتهى
لروح ترتقي
فيوضات اشراق
الوله الصوفي
على أفلاك الوجود
كقطب كشف لذة التذوق
عتقّ مذاقه في الشعف

***

بهو حركة الكون
شموخ رفرف
حول قامات الوصل
كصدق المريدين
هصرة
حنتى التّدله

***

والنفري . . .
الباطن الكاشف
له آيات وسُبحات
استوقفني . . .

آلهات فجره أضاءتني

قال لي :

«الجهل حجاب الرؤية

وكلما اتسعت الرؤية . . . ضاقت العبارة»

قلت : زدني

قال : في سري

«سلي عن كل شيء . . . ولا تسأليني عني :

ثم قال :

قبل أن يروم بقتلي

بخنجر الوصل

«أنا في كل شيء . . . أبدو لكِ . . . فإنني منكِ»

***

ابتسم الشيرازي

جوابه حير لغزي

«خذ – ي – فاشرب – ي من يد الحب

البحر بحر الهوى

سهل على ميت الهوى

جور الحبيب إذا ظلم» .

***

دخلتُ في كشف التجلي

صرتُ . . .

بين نشوتين

على مائدة العشق

نشوة المذاق

ونشوة الاجتلاء

***

أخرجني الشبلي
ثم قربني
من سياج كتمانه
وأنشدني :
«صح عند الناس أني عاشق
غير أن لم يعلموا عشقي لمن»؟
قلت :
صبراً على صبري
قال : اقرئي
حكمة اخضرار عشقة السر
«صبر المحبين . . . أشد من صبر الزاهدين»

* * *

ابـــداع

قصـــة

مَـــنْ يعيـبُ بكاء الرجال؟!

ســامي حمـزة

- : أين تريدها؟
- : في الجهة اليسرى... موضعَ القلب.

ثَبّتَ الأخمص بين أسفل الحنك وعظم الترقوة، أغمض عينه اليسرى وسدّد، حبس أنفاسه وضغط على الزناد، دوّى انفجار حشوة الطلقة، وانكتم أزيز الرصاصة المقذوفة. شهق الأول وتشنجت

(*) سامي حمزة : أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. من أعماله: «استنشاق رائحة اللون».

أعصاب رقبته، ثم ارتخى رأسُهُ منكفئاً على صدره. وصدرت أنّةٌ مكتومة من الثاني، فعضّ على لسانه ولفظ أنفاسه. وانبجس الدم من فم الثالث وسال، ثم تتالت قطراته. تخثّرت واحدة والتصقت بها أخريات، مشكّلة مخروطاً كمسلّة قاعدتها بين الشفتين، وعلى منبت الشاربين، ورأسها يتدلى كقطرات ماء ميزاب جمّدها الصقيع، قبل أن تسقط إلى أسفل.

هاج الناس أسفلَ الهضبة، وعلا احتجاجُهم ولغطُهم الجماعي، كنحلٍ تكتظ به خلية مغلقة. فأطلق حراسهم دفعة واحدة عشرات الطلقات في الهواء، فهمدَ غليانُهم وصار أقربَ إلى الصمت والسكون، من خوفٍ، وعلى مضضٍ، وبكثير من القهر المكبوت.

وألقى بندقيته فتلقّفها العسكري؛ وهو يكتم لهاثَهُ وخوفَهُ، باذلاً ما يستطيعُ لإظهار افتتانَهُ بالضابط المترع غطرسةً، مخفياً اشمئزازَهُ مما يحدث بكل ما أوتي من قدرة على إخفاء حقيقة مشاعره؛ وقد درّبوه جيداً كي ينساها، فإن لم يتمكّن فليجد تناسيها.

وأومأ ألكسندر برأسه إيماءة خفيفة لكنها حازمة، فأسرع العريف نحو الجثث، تفحّصها، ثم استدار مهرولاً، وأدّى التحية، معلناً أن أرواحهم قد فارقت أجسادهم.

انفرجت شفتاه عن أسنانٍ صفراءَ، كستها طبقةٌ كـ «الزنّجار» وهو يجهز لفافة تبغ، ما لبث أن دسّها بين تينك الشفتين اللتين اكتستا بلونٍ برتقالي كامد، فأسرع العريف يقدح زناد قدّاحة الفتيل، فشعّت جمرة اللفافة، ونفث دخانها المتكاثف باضطراد.

ولم يكن زميلهُ الضابطُ مُنبسطَ الأسارير، ليس لأن الناس شتموه وألكسندر، احتجاجاً على سوء معاملتهم من كلا الطرفين، إنما لتلك النتيجة التي حققّها مراهنه، فربح ذهبية.

أنهى عسكر الضابط ألكسندر إبعاد الجثث، وتقدم «الأومباشي» محيياً رئيسه عثمان منتظراً أوامره، فأوجزها بكلمة واحدة :

- : أربعة .

والتفت إلى ألكسندر مردفاً :

- : ما قولك إن أتت رصاصتي في صفن كل منهم؟

علّق ألكسندر .

- : عقوبة مبتكرة، لن يفكر أحد بعدها بإثارة القلاقل . وأنها لتسلية شيّقة .

قهقه عثمان ، واختزلَ ضحكته فجأة ، آمراً الأومباشي بصلفٍ وحزم :

- : هات الستة .

نظر ألكسندر إليه نظرة المتيقّن من خسارة هذا المغتر ، فبادله نظرة تقدح تحدّياً ، لم يرف له خلالها جفن وسأل :

- : حسبت لك ثلاثة أوغاد بذهبية ، فبكم تحسب لي ستّة أوباش؟ .

لوى ألكسندر شفته صامتاً ، وقد زاغ بصرهُ ، كأن سراباً قد غشّى نظره ، أرسل عينيه المتباعدتين الجائلتين في وقبيهما ممتدتين إلى المدى ، فتراءت له جموع الناس كقطيع وعول أرعبه التفافُ ذئابٍ حولَه ، وأرهقَه حصارُها ، فيسمع همهمةً كالحفيف؛ سرت من بينهم ، وتصاعدت مرتفعة فوقهم ، تظللهم كمزقِ غيوم ، ومثل غبار علق في الفضاء ، فلا يتحرك وقد سكن من حوله الهواء ، وتلك الأجساد تتحولّ إلى ما يشبه جذوع الأشجار - وقد ساهم باقتلاعها - تتزنر بجذورها ، فتتكسر عليها «بلطته» وتتشظى ، ثم تتناسق كرؤوس الإبر منجذبة ، كأن مغناطيساً باغتها ، فألصقها بصدغيه ، وغرزها بين حاجبيه ، تخدشه وخزاً . فنبس مُصَدَّعاً :

- : «عصمان . . . » هذا جنون .

رمقه عثمان بغضب قائلاً :

- : ستتوب عن الرهان على يدي . قل بكم تحسب لي صرع ستّة برصاصة واحدة؟ .

- : بالذي تطلبه .

- : عشر ذهبيات وامرأة.

- : وإن خسرت؟

كزّ على ناجزيه وجأر :

- : لن أدعك تصيّرني قوّاداً.

ثم سدّد وضغط على الزناد. وعلا العويل في المنخفض مرتفعاً باستمرار كعزيف الجن.

أخذ الأومباشي يحرك الرؤوس إلى أعلى ويتركها ترتمي على الصدور، والعريف يتأكد، بينما كلا الضابطين يمضغان أعصابهما، حتى تقدم الأومباشي صائحاً :

- : «تمام أفندم».

كركر عثمان متشفياً، وانفرد ألكسندر بعدُ الذهبيات، مفضّلاً لو خسر عشرة من عسكره دونها، وما فتئ يدمدم :

- : غيرُ معقول، لا أصدّق!.

في أثناء ذلك كان العسكر يسلبون حصانَ أحد القتلى من صديقه الفتى، سحلوه وأوجعوه ضرباً، وهو متشبّث بالرسن، حتى كاد أحدهم يطلق عليه النار، لولا ارتماء ُأمّه فوقهُ، فمضى العسكر بالحصان، وبقي الفتى جاثياً قبالة أمه مقهوراً يكاد غيظه يفلقهُ، وجاءت أختهُ فركعت وحضنتهما، فهمس :

- : قتلوه وسلبوني جواده. هل تفهمين معنى ذلك يا أمي؟. أتدركين شناعةَ فعلتهم يا أختاه؟.

طبطبت الأمُّ على كتفه ووقفت آمرةً :

- : قمْ.

مسحت أختهُ جبينَهُ وفي صمتها توسلٌ بليغ.

قالت الأم : إنك آخر رجال العائلة، فلتدرك ذلك جيداً.

ومضت مثل نصف إلهة.

هتف الفتى : لكنه ابنُك أيضاً بالرضاعة! .

توقفت هنيةً، ثم استدارت مخاطبة ابنتها وعيناها مسمّرتان به .

- (آيه) . تعالي، وليتركنا لضياع وحزن فظيع، إن كان يحسب أنني أرضعتُه من قربة ماء .

وتابعت سيرها واثقةً أنها لن تزيدَ حرفاً على ما قالته، فتبعتها الفتاةُ وهي ترنو إليه، وبقي مشتتاً ينظر إليهما، متسائلاً :

- : من ذا الذي يعيبُ بكاءَ الرجال؟

شبَّ شامخاً، وقفز عالياً، طاوياً ساقيه على فخذيه، وأسقط جسده على ركبتيه، وناخ مُحْدثاً بجُلّ أصابع كفيه، أخاديدَ في التراب، بعدد من يذكرُهم في مرثاته المغناة .

ودعا الضابط عثمانُ مرؤوسَهُ الضابطَ كمالاً، وجلسا مع الضابط ألكسندر، إلى مائدة فاخرة في خيمة ميدانية .

تذوّقَ الضابطُ عثمانُ بعضَ الطعام، ثم رفع رأسه نحو كبير الطهاة، مقوّساً حاجبيه، مبدياً رضاه، بيد أنه في لحظة انتبه إلى أن زميله كمالاً قد أسند رأسه على كلتا يديه، ناظراً إلى كل شيء، لكنه بدا كمن لا يُبصر شيئاً مما ينظر إليه .

همس عثمان : كلْ . . . فالطعام لذيذ، ولحمُ الحصانِ حلالٌ .

هتف كمال بشيء من التوتّر :

- : لن أتناول لقمةً ما لم أفهم منك الآن، كيف اخترقت طلقةٌ واحدة أجسادَ ستة رجال فقتلتهم؟!

- : قد استخدم ألكسندر طلقة لا يجهلها أغبى نفر من بياطرة دواب الجيش، أما أنا فقد تدربت تدريباً مضاعفاً وخاصاً على طلقات، ربّما هي خاصة بالمستقبل المنتظر .

تسرّع كمالٌ سائلاً :

- : عن أيّ مستقبل تتحدّث؟ . ما الذي تعنيه؟ .

- : لن أدّعي أني لا أثق بك، لكنّك لم تثبت لي بعد، إلى أيّ مدىً يمكنني أن أمنحك ثقتي المطلقةَ، أكثر مما أمنحها لكبير الطهاة هذا.

ردّ كمال متغاضياً عن الإهانة :

- : كلام؛ ألغازٌ، وأنا لا أحبُّها، فهلا أوضحتَ!.

وردّ عثمان وهو يطفئ لفافته، ويستأنف تناولَ طعامه :

- : كلّ... فالأمرُ أكبر مما تتخيّل، وتذكّر ذلك عندما يتغيّر وجه دولتنا العلية.

تجشّأ عثمان ومسح فمَهُ ومسّد شاربيه ليقول :

- : لعلّ رهاننا اليوم يا عزيزي ألكسندر، كان تدريباً ممتازاً.

ابتسم ألكسندر بمكر معلناً :

- : حربنا ضدهم على مدى سنوات، كانت تدريباً شائقاً وشاقاً.

علّق كمال: خسائركم كبيرة.

ردّ ألكسندر بأنَفَةٍ تخفي مشاعره الحقيقية :

- : ليست بالحسبان إذا ما قيست بما غنمناه من أرضهم.

غمز عثمان مدندناً :

- : ألا ما أغربَ أن يكون لهؤلاء مثلُ تلك الأرض، وهناك شعبٌ بلا أرضٍ!.

سأل كمال: أحقاً قتلتم ثلاثةَ ملايينَ منهم؟

- : كانَ يجب القضاء على نصفهم، كي يتوقف النصف الآخر عن محاربتنا.

خرج عثمان وقد أضجره حديث الضابطين، فتبعاه، ووقفوا عند طرف المنحدر، قرب الحاجز المقام على عجل، متأملين المنظر أمامهم، وسترُ الليلِ مسدولٌ، يلفُّ المكان بعتمةٍ لا يبدّدها سوى سنا النيران التي أوقدها الحرس هنا وهناك، وحَوْلَ نزل الناس في المنخفض، وثمة موسيقا حزينة ترفعها إليهم نسمات محملة برطوبة الليل.

تساءل ألكسندر : أهم مجانين ليضحّوا بكل ذاك العدد، من أجل هواجس، محض هواجس.

علق عثمان : البهائم، يموتون وهم يتمتمون بالشهادتين.

همس كمال بصفاء : الله !!.

ردّ عثمان بخبث : لو خلعت بزّتك العسكرية، وصرت إمامهم في هرطقاتهم.

استنكر كمال كلام رئيسه وقال مستغرباً :

- : ألستَ على دين دولتنا العلية؟!.

ونظر في وجه عثمان نظرة استهجان وعدم ارتياح. فرد عثمان متلافياً الحرج :

- : بلى. . . وكيف لا ؟

ومضى متثائباً داعياً إياهما أن يخلدا إلى النوم، فالعمل المقرف ينتظرهم صباحاً، فمضى كمال حائراً، ومشى عثمانُ حانقاً، فأوقفه ألكسندر بقوله :

- : إلى أين ؟.

- : مقتني ذلك العربي المتعنّت.

ضحك ألكسندر بفجور وهمس :

- : إن فيك ما لم يدعك تنام. ألا تريد مني بقية ما لك بذمّتي من رهان اليوم؟ أكنت تتركني تحت وطأة المديونية؟!

- : أتعني ما تقول ؟

- : ما تعوّدت النوم مديناً. لكني سأنالها قبلك.

- : بل ستكون لي أولا.

ردّ ألكسندر بلهجة داعر محترف :

- : إنني أوفيك دينك، وشرطي أن أنالها حارة قبل أن تفتر، ثم لا تنسى أنهم ما زالوا تحت تصرفي، وحين يمسون بتصرفك افعل بهم ما بدا لك.

لم ينتظر موافقه أو اعترض عثمان، فنادى العريف وأخذه هامساً، وعند باب خيمته، راح العريف مهرولاً، ودخل الضابط فلحق به كبير الطهاة، ووضع أمامه زجاجة، سرعان ما جرع منها جرعات متتاليات، نفخ زفيره بقوة محاولاً إطفاء بلعومه، فألقمه كبير الطهاة ملعقةَ (كافيار) وهو يمسح عرقاً تفصّد من جنبيه بتأثير الخمرة الكحولية.

وكان عثمان يقرأ: «وأبسلوا جميع ما في المدينة؛ من رجل وامرأة وطفل وشيخ، حتى البقر والغنم والحمير؛ بحدّ السيف، وفتح يشوع بن نون في ذلك اليوم مُقيدة، وضربها بحدّ السيف، وأبسل ملكها وكل الأنفس التي فيها، وصنع بملك مُقيدة كما صنع بملك أريحا... ثم».

ثم رفع عن رأسه قلنسوة «اليرمولك» الصغيرة، وأخفاها والكتابَ في صندوقه العتيد، وجلس مناجياً بولَه:

- : يهوه... يا رب الجنود، أشكو إليك ضعفي حيال أثداء النساء. ليتك تجعل قبري في صدر ثدياء! آماه... مخلصٌ أنا لتعاليمك وحليب ثدييك، و....

وكان كمال قد قرأ صفحات من «طبائع الاستبداد» حتى غلبه النعاس فنام، بينما العريف قد نفذ جُلّ التعليمات، فالأضواء قليلة والعتمة أعم، والأصوات تكاد تكون معدومة، ما خلا أصواتَ تحركاتِ الحراس، وكلاب استنبحها عواء الذئاب من بعيد. ومجموعة الاختطاف تجوب المكان منتظمة على هيئة دورية تردع من تسوّل له نفسه مخالفة تعليمات العريف.

واصطحب العميلُ الفتى إلى حيث يسليان نفسيهما ويزجيان ما أمكن من هذا الليل الطويل، ثم أقنعه وقد ابتعدا عن أمه، أن يلبّي دعوته لتناول الشراب في حضرة العريف، فذاك شرفٌ لم ينله أحدٌ من أترابه، وقد دسّا في شرابه ما أهجعَهُ، وراحا يحوّمان حول مرقد الفتاة وأمها، فلم يلحظا ما يريبهما، فهما تبدوان غارقتين في نوم خدير.

لمحت الأم طيفهما غير متأكدة منهما، داهمها واجس جعلها تتحسس فَخذَها حيث شدّت إليه السّيف قصيرَ النصل. أدارتْ رأسها في كلّ الاتّجاهات دونَ أن ترفعَهُ، فلم ترَ واقفاً أو سائراً إلاّ الحراس، وذينك اللذين أثارا بعض شكّها، وقد ابتعدا، حاولت إصاخة سمعها علّها تعرف لابنها مكاناً إن سمعت صوتَهُ. سكنت وقلبُها واجفٌ وتساءلَتْ:

- : أنحسُ الروحُ بُشرٌ يتربصها؟

خمشتْ ساعدها دون تردّد، وذرّت في الخدوش ملحاً، وعيناها المحفوفتان برموش سرويّة، تحدّقان في السماء، تعوذان بهما. وكان الخاطفون قد وصلوا إلى مقربة زاحفين، إنهم يقتربون، وإنهم يتأكّدون، وهم يشبقون.

- : كلتاهما تقصمُ الظهرَ، فأيّتَهما نأخذ؟

قال الآخر متهدّجَ الصوت:

- : نأخذُهما معاً.

زجره الثالثُ هامساً كفحيح الأفعوان:

- : بل واحدة، فالأوامرُ واضحة.

دنا أحدهم من آيه، فكادت أمها تشهق، ودنا الآخر منها، فانغرزت شهقتُها في حلقِها.

- : فلنحمل هذه.

تحرّكت المرأةُ، فصالب أحدهم سيفه مع عنقها

همست: ماذا تريدون؟

- : هذه الناهدَ.

- : لا... احذروا. إنها مصابةٌ بالتيفوس. حرام، إنها...

- : إذاً أنت.

كمّموا فمها وسحبوها مبتعدين، دقَّ أحدهم حجراً بحجرٍ وانتظر، أتاه صوت مماثلٌ من مسافة أمتارٍ، تقدّموا بالمرأة، فوقف اثنان لاطيانِ في حفرةٍ على مرمى حجرٍ. نظرتِ المرأةُ وقد عرفتهما، قالت:

- : لا ملامةَ عليك أيها العريفُ.

والتفتتْ إلى رفيقِ ابنها ولفظت :

- : سافل!

رفعَ العريف سوطهُ.

- : إياكَ، فلقد أتيتُ معهم طواعية، سلْهم لتتأكد، قلْ ما الذي تبغيه؟

- : لستُ أنا . . . سيدي يريد امرأة.

التهبَ رأسُها، وطنّت أذناها، أشاحت وجهها خفراً، واحتدمَ المدُّ والجزرُ بين رأسها وقلبها سريعاً كالومض، قالت :

- : أطمئِنُ على ابني أولاً.

أمر العريف أحد رجاله أن يعيده إلى مطرحه، فاندفعَ الرجل إلى مهمته، وسار العريف باتجاه الهضبة، دنت المرأة من صاحب ابنها، وقفت قبالتَهُ، وبصقت ملءَ فمها في وجهه، دفعوها ومضوا، والعميلُ مبهوتٌ يدمدم: إن كانت قد أتت إلى الفحش طواعية، علام تترفّع الداعرة؟. كلانا بيّاع لما لديه، وما الفرق ؟!.

استلَّ من عنقِ حذائه زجاجةَ مفلطحة، كرعَ منها، ثم أفرغها في جوفه، وقف وبالَ فيها بيلة مديدة، وضعها جانباً مدندناً:

- : سأنتظر عودتها، فأحطم كبرياءها، وأسقيها محتوى الزجاجة فأهينُها. زهزقَ وحكَّ أنفه، عندئذ تذكّر أن يمسح البصقة، وخنخن بقوله :

- : أن وشت بي فضحتها. ولكن. . .

ضربَ الأرض بقبضتيه وزمجر :

- : تباً للضعف، تباً لقذارة القوة.

ذهب أبوها إلى الحرب ولم يعد، قتلوه لا شك. ولما ساقوا زوجها وخيوله من المرعى، أعادوه جثةً على جواده، وحين همَّ أخوها أن ينزله، انفجرت بهما حشوةٌ جعلتهما والحصانَ مزقاً.

مرَّ هذا الشريط سريعاً في ذاكرتها، وتقدم العريف مزيحاً لها ستارة باب الخيمة. إنه الخوفُ على منصته ينقلب إلى ضده في دواخلها. اقتحمت الخيمة مرفوعة الرأس. وقفت بين الباب والمائدة. اتّساعُ عينيها لَمَّ المكانَ وما فيه، فرأت كلَّ شيءٍ دون أن تتلفّت.

أنزل ألكسندر الزجاجة عن فمه مبهوتاً!. وجهٌ لم يكن بجماله لكلٍ من عاشرهنّ. وهذا الصفان من سرو البحيرتين. رموشُها والعينان، والقدُّ مثلُ شجرة الورد، والنهدان كالرمان، والشفتان كستناء مشوية!!. أهي كذلك أم أن الخمرة شاركته رسمها؟. أو لعله انزياح الحرمان برائحة الندى على فنٍ كاد يجف.

- : تفضلي بالجلوس.

جلست قطعة واحدة. التهوّر يتجاوز الشجاعة، فالانتحارُ افتداءٌ آخرُ الحلول.

- : كلي أيتها الباهرة.

«ولِمَ لا آكل؟ ربما كانت وجبتي الأخيرة!».

كان كبيرُ الطهاة قد أعدّ مائدة سيده الضابط عثمان، سأله عن المرأة، فوصفها بأنها طاووس، وفيها من الفرس تناسقُ جذعها مع أطرافها، ريانةٌ مثلُ كمثّرى، لولا ضيمٌ أحاقَ بها، فذهب ببعض نضارتها. إلا أنها تبقى نادرةً في مثل هذا الفصل، وفي مثل هذا المكان.

- : وصدرُها؟

- : حمامتان ورقاوان يا سيدي. دجاجتان!.

صرخةٌ ملأت الليل وهزّت سكونه، انحسر الدم من وجه كبير الطهاة، حتى بدا بياض قرصٍ من الجبن الطازج.

جمدت عينا عثمان في محجريهما، ونسي للحظات من يكون، تفترسه غرائزُ لا يحيطُ بكنهها، كأنه لا يدرك علائق أحاسيسه بما حوله من الموجودات.

ابتعدت المرأة عن خيمة الضابط خطوات، دانيةً من حافة المنحدر، وقتئذ خرج العريف من الخيمة مصعوقاً، وأعلن أن سيده مقتول. صرخ بالجند والحرس، فتراكضوا، واستنفر الأومباشي عسكره، والتقى الجمعان كحذوة حصان، صاحت:

- : يا ناس... قتلتهُ وما دنّسني.

اخترقَ رصاص الجمعين جسدها... واختتمَ العريف المشهد بطلقة، ومثله فعل الأومباشي، واستقرت رصاصتاهما في رأسها الذي كان جميلاً. وهاجَ الناس، وجسدها يتدحرج إليهم من علٍ، وزحفوا نحو الهضبة كطيور البطريق المهتاجة، والوعول المنتهشة، حينئذ تبخّرت النشوة من رأس العميل وذهب سكره، فأطلق مفتتاً القارورة، ومشى... أسرع... ركض، منادياً صديقه الفتى.

استفاقَ عثمان من الوهلة، ولم يزل في دائرة النار، رأى نفسه عقرباناً فيه من السمِّ ما يخلصه من هذا المشوى؛ وذلَّ الاحتراق فيه محاصراً.

- : ألمثلِ هذا تُعدُّ العدة يابن أستير؟. ألا ما أهونَ أخذَ الأمور على عواهنها، فتتصرف بما يقتضيه الحال؛ مثلما يتوقع المأفونون من حولك!. إنها ساعةٌ طالما انتظرت مثيلاتها؛ لتسقي فولاذ شكيمتك، وما فتئت تخضعها للمحن، وتزجُّ بها في امتحانات عسيرة؛ لتكون ذات يومٍ حجر قوس القنطرة؛ بها يظلّ البنيان قائماً وبدونها يتزلزل.

اخلع قلبك كما تخلع قفازك، وضع مكانه غاية الغايات، ودعها تضخُّ في عروقك ما يجعلك لا ترى سواها، ولا يشغل رأسك عنها شاغل، فلا رعونة ألكسندر إن اتبعتها تخدمُكَ، ولا استكانة كمال هي ما تنشدُ. لستَ مَن يتلمّس سُبل السلامة إلى شيخوخة منسيّة، فلا الموت الهادئ يرضيك، ولا العيش التافه ما تبتغي، قمْ فقد آن الأوان. قلّصْ ما استطعتَ أدوارَ كلِّ من هم حولك. هيّا فالحكايةُ لم تزل بلا نهاية، ارسم خاتمتها كما لو كان خنصرك مطوقاً بخاتم سليمان، وارمِ عصاك كما لو كانت عصا

موسى، اقلب السحر عليهم، واسحب البساط إليك، واجعل من مصيبتهم فوائدَ لك. تذكَّر الوحوشَ والبهائم وخشاشَ الأرض؛ وكلَّ دابة عليها، واكبرْ بالأباليس والجنِّ والشياطين، واقبسْ من خصائصها ما يجعلُها جميعها فيك، ليناً وكاسراً، هيناً وهصوراً، ماكراً ومتلوناً. ناعماً كفرو الأرنب، شائكاً كالصبّار، ومثل إبرة العقرب. افعل ما بدا لك، كما أوصتك أمك، ولا تأبه بالوعوعة.

دخلَ خيمة ألكسندر فانتفضَ مقشعراً للحظة، كأن نخاعة الشوكيَّ قد وُخِزَ، فاهتزَّ في قناته واختلج، بعدئذ تخلّص تماماً من تأثره بالحادثة، كأن كابوساً اعتراه في وسن، ما لبث أن تحرر منه واستفاق، اقترب من السترة على مشجبها، نبش جيوبها، أراحهُ التماع الذهبيات في كفِّه، دنا من الجثة، داس عليها قرب انغماد السيف فيها واقتلعه، كمن أخرج ثعباناً من جحره، وألقى به كسهمٍ أمام العسكر، فأتى منغرزاً. راقه ذلك، كأنه أنجزَ ما كان يحتاج لضابط بقدراته ومستواه. قال: عجّلوا بدفنه موضعَ خيمته، فلن يمكنكم العودة به إلى مسقط رأسه. واستتر بالحادثة وعقابيلها، وجعلها هاجساً يعيشه العسكر قلقاً وتوتراً، أما هو فلم يعهد أعصابه بهذا الهدوء البارد، ومن خلف نواياه شجع الألسن أن تلوكَ سلوكَ ألكسندر، وتندّد بفعلته غير اللائقة بضابطٍ يحترمُ ما يحمل من رتب، واغتنمَ الفرصةَ فقدَّم العزاءَ بالمرأة، مشيداً بموقفها دون عفّتها.

- : ما هذا يا عثمان!؟. ألم تنتظرها وأنت تتقطّر شبقاً لتهتك سترها؟. من أيِّ وحلٍ جبلت؟. وما الذي بينك وبينَ الشيطان؟.

وكانت صورة أمّه تملأُ فضاء خياله، ولا شيء سوى طيفها، وبالأخصّ وقت احتضارها، وقد ألحّ عليها أن يعرف له أباً قبل فوات الأوان.

قالت: أحد ثلاثة في «الأستانة». قدَّر تضحيتي من أجل حلم شعبنا المختار. انس يا بني، فأنا أمك وأبوك.

وكان العميلُ قد دفع صديقه وأخته ليمتطيا الجواد، فلا وقت للحزن وليهربا قبل أن يطولهما سوطُ العريف ورصاصُ عسكره.

– : هيّا أيّها الفتى، وستجد الأمُّ من يقبرها، وأقسمُ أنّني منتقمٌ لها، أقسمُ.

ساط الحصان فعدا بهما خبباً، حتى إذا ابتعدا وأخفاهما الوادي، تنفس الصعداء، وتناول من عنق حذائه زجاجةً مفلطحة، دلقها في جوفه دفعةً واحدة، واعتلى رجماً، مخاطباً الناس من حوله :

– : واثقٌ أنكم دافنو ها، وقد وعدت الفتى أن أنتقمَ لها، وإني أفي وعدي، فاشهدوا.

استلّ سيفهُ قصير النصل، وغرزهُ في موضع فؤاده، وسحبهُ مثلَ لمح البرق، ثم جثا ووضعهُ في سرّته وضغطَ جاثماً عليه. ارتفعت سترتهُ وسط ظهره مثل خيمة، انسحلت ركبتاه، فاستوى منبطحاً، ارتطم أنفهُ بالأرض، وتعفّرَ جبينهُ بالتراب، وبانَ نصل السيف وقد اخترقه من البطن إلى الظهر. وتلونَ الأفقُ الشرقيُ بحمرة فجر يوم آخر.

* * *

ابــــداع

صــورة الشــاعر

خلدون فوزي الشرابي

بأفول يومك هذا ينقضي يوم آخر على الحال التي أنت فيها ، ولن يكون غدك أقل سوءاً من أسلافه التي أتاك أولها منذ عام بذلك الحادث المشؤوم فألقى بك في جوف سرير ناء به هزالك بعد أن استشفّ للشلل لحمك ووهنت به عظامك، ولولا فضل من ربّك ومن الحسناء التي تُعنى بك

(*) خلدون فوزي الشرابي : أديب وقاص من سورية ، ينشر في الدوريات المحلية والعربية .

لأتسى عقلك بحاستي سمعك ولمسك ولهجرك بدوره، فلا ترهقه عبثاً بإحصاء أيام شللك بل الطف به كما يلطف بك واغمض عينيك لكي تستمع إليه جيداً وهو يستحضر من ذاكرته بعض ومضات ماضيك تؤنسكما وتشعر كما بهديل الحياة ريثما تعود حاضنتك الحسناء.

* * *

«كنت يافعاً جميلاً، عشقت الأدب وأغرتك موهبتك فيه بالإبحار في رياض شعره، ففردت له قلوعك وخضت شعاب أفنانه حتى انقادت لك قوافيه وأوزانه، ثم وافاك الفوز العظيم بولادة ديوانك البكر فأوجبت بعرائسه قلوب العذارى حتى تأوهّت شغفها، وتتالى إبداعك الشعريّ وعمّت شهرتك الآفاق وهمى عليك رزق وفير، فراقتك الدنيا وانساب سلسبيل ينبوعك في جداولها هنيئاً وفي ذهنك يخطر بين الحين والحين ما نبأتك به ذات يوم عرّافة نوريّة:

- سوف تحظى يا بني بصدفة رماديّة كتلك التي انبثقت منها ربّة الجمال «افروديت» على شاطيء ناء، يتفتّح ثغرها عن ربة جمال أخرى ربما تكون أكثر بهاءً وأوفر رجاءً بالخلود من أفروديت، فاحرص عليها لأنها سلواك في وحدتك وملاذك من محنتك حين يكبو حصان عزمك ويخبو بريق نجمك.

إلى أن اتحفك يومٌ بما خلت أنه حقيقة النبوءة، حين هلّت في سمائك صبيّة فريدة الرنا سخيّة السنا فسارع هواك إلى إقناعك بأنها... هي، وغرّك أنها كانت تشتمل بثوب رمادي كلون الصدفة.

ومن حسن حظك أنها كانت مغرمة بشعرك، هائمة بمعسول قلمك، أحبتك قبل أن تراك، فسهل لك التعرفة إليها وسهل لك الزواج بها، وعندما حملت بباكورة أبنائك رويت لها حكايتك مع العرّافة وأضفت مبتسماً:

- سوى أن النبوءة لم تأت على ذكر ولد!!!

وكبر أبناؤك وتناثروا في بلدان شتّى امتثالاً لحكم معاشهم، ثم بدأت حصيدة السنين تتكدّس في فوديك ونشط صقيع الوحدة في تجميد دفئك بعدأ

أن رحلت عنك زوجك وآلت إلى الصدفة تستوطن أحشاءها، وكنت حتى ذلك الحين تظنّ أن سهم الموت يطيش عن ربّات الجمال».

***

أراك ابكرت وعقلك في العودة من ربوع ماضيك، وعاد القلق ينقضّ على سكونك، فهل أنت خائف؟ وممّ؟.

كنت في الأمس تسخر بالخوف وتسمه بالجبن يجلو عنك روعة ما إن تجابهه بنزر من شجاعتك، لعلك خائف من الموت!! لا تخف فالموت لن يأتيك إلا في حينه، إنه سديم حميم يرتقي بك إلى فردوس تنعم فيه بالطمأنينة الأبدية!!!... ما بال ابتسامتك تبسط شقوق شفتيك؟ بل تبدو وكأن جوفك غارق في الضحك!! كأنك لا تصدّق!.. حسناً... لك أن لا تصدق، ولكنك تؤمن على الأقل بأنه موطن اللا شعور... وفي اللا شعور راحة... وليس ذلك بغريب عنك في حالك الراهنة، المهم الآن أن أنفاسك التي تصطخب في صدرك تعلن بلا مراء أنك لا تزال حيّاً!! وها هما عيناك تحبوان إلى النافذة تحدقان إلى شعاع ضئيل تلمّس سبيله إلى حجرتك معلناً صحو الطبيعة على ترانيم صبح لعوب ينضو عنها في هيام دثارها الغيهبيّ الخلاب!!.

إنك لا تسمع الترانيم ولكنّ بصرك يسترق من خلال النافذة بعض مشاهد المهرجان حيث تتلألأ شهبه فوق مروج الشمس فيذكرك بشيء... ببيت قلته في إحدى بواكير قصائدك:

وأدركتُ أن الشمس مهما تغرّبتْ فلا بد أن يأتي الصباح فتشرقا!!

كان التفاؤل نقيبةً ميمونة فيك غير أنك بالغت فيه، ذلك لأنّ الأرض كانت تدور بك كما تدور بخلق الله أجمعين، أما اليوم فهي تصرّ على الدوران بك وحدك في عكس اتجاهها، فعسى أن تدرك أخيراً أنّ للتشاؤم أيضاً دوره في الحياة، فلربما نحتاج في اجتناب بعض عثراتنا إلى التماس المشورة منه!!.

إنك تحسر عينيك عن النافذة وتوفدهما في حماسة ووقار نحو صورتك المعلّقة إلى الجدارن تتنسّم عبير صباك، ثمّ ترنو في أسىً إلى الساعة القديمة . . . إرث جدك لأبيك . . . وذراعها المتدلّية بقرص لا يزال يتوهج كوجه الصبا . . . تنوس وتنوس . . . نفسٌ دؤوبٌ وعزمٌ لا يني . . . إنّها اللسان الوحيد الذي لا ينطق إلاّ بالحق، هذا ما قاله جدك لأبيك حين أحضرها، وتدقّ وتقرع بصوت نأت أذناك عن مسافاته، ولكنك تحبها . . . تحسّ فيها صدى خطرات ماضيك على الرغم من رؤيتك عقربيها كأنهما فارسان يتسابقان عبثاً في مضمار الزمن . . . الزمن الذي كان خير رفيق لك في عيشك وعملك وانقلب اليوم لينتزع بصفاقة ما تبقّى في جعبة عمرك، ولو أنه يرقّ فيزفّ إليك بشرى قرب لقائك الحسناء التي أعاضك حضورها من أطياف أحبابك النائين عنك .

ثمّة حزمة من نور تتسلل عبر باب غرفتك، تردفها حاضنتك الجميلة التي جاءت توشّي صباحك كعادتها بطلاتها الساحرة وانسها الهنيّ فرحّب بها بودّ قلبك ووجد عينيك، تُرى ما الذي تحمله بيديها؟ . . . إنّها ريشة رسم ومجموعة ألوان ولوحة بيضاء يؤطرها وشاح أنيق .

كانت تخاطبك برقصات أناملها وبعناقيد كلماتها السمر تُبعثرها على أوراق دفاترك، أتراها تعتزم اليوم تلوين عناقيدها؟ .

ركنت ما في يدها ودنت منك، يا إله الكون ما أعذب بسمتها ! ! . . . ردّت عنك غطاءك وانحنت تسوّي الوسادة تحت رأسك وشرعت تنضو عنك قميصك لتلبسك قميصاً نظيفاً، إنّك لا تفتأ تشعر بالحياء يثير في شحوب وجنتيك عاصفة شفقية كلما همّت بتنظيفك، فلمَ كل هذا الحياء وأنت تعلم أن كل انثى تولد وفي حناياها أمّ؟ أليست هي التي تطوعت لتدير جميع شؤونك منذ خرجت من المشفى على أثر الحادث الذي كدت تدهمها فيه لولا أنك انحرفت بسيارتك فجأة فهوت بك؟ ثم لا تنسَ أنك منذ قعودك تأبى في عناد أن يدخل عليك حجرتك سواها دفعاً لحزن يشقي صديقاً أو

شماتة تسعد عدواً! . . . فدع حمامة اليمن هذه تنطلق بك من أسر عينيك إلى رحاب كونها الفسيح، إنها نبض أرضك وألق سمائك في جهومة ليلك الطويل.

افتح فمك وخذ بين شفتيك الرعشتين حبّة الدواء وانهل رشفة ماء من الكأس التي بتّ تحسّها من يدها كثدي أمّك، ثم اختلس اغفاءة حلم جميل بعد أن حرّمت عليك آمالك، فأحلامك ملكك تعاودها أنّى تشاء، يقظاً كنت أو نائماً وليس لقوة في الكون مهما اشتدّ بأسها أن تحرمك منها، إنها كالطفولة لا تبرح مهدها في ضمير الإنسان مهما بلغ من الكبر.

في صدرك وأنت ترقب الآن وجهك الضاوي في مرآة خزانتك العجفاء وتومئ بلحظك نحو صورتك المعلّقة، يتردد قول الشاعر: ألا ليت الشباب يعود يوماً. . . فهل حلمت بشبابك يعود إليك؟ إنك تدرك بحصافتك أنه لن يعود، ولكم تمنّيت على واقعك لو يعيد إلى لسانك نطقه كي تبثّها شكواك من. . . !! يا إلهي، أيعقل أنك أحببتها أم أنه شعورك بما تمتنّ به عليك من عطفها ورعايتها؟ أم هو الحيرة في عجزك عن معرفة كنه ما يغشاك؟

لقد دأبت على مطالعة كتبك بشغف ونهم. . . كنت تلحظ أزاهير محيّاها تعبق بالحنان وهي تقرأ، وتحس كما لو أن كل ما كتبته كان إليها. . . أتراها تعجب بك كما أعجبت بشعرك؟.

كثيراً ما حلمت بصورتك الشابّة تنوب عنك في التحدث إليها. . . تسألها. . . تنم إليها لواعج قلبك. . . انظر كيف تحنو عليها بعينيها وتمسحها بكفها النظرة كأمّ تمسح جبين طفلها، وكأنها تستشفّ حاضرك من ماضيك. . . أيمكن أن يرد كلّ هذا في موسوعة مشاعرها في بند الإشفاق؟ . . . إنك تزفر حسرانَ. . . فقد أيقنت بأنه الاشفاق يحفزه شعورها بالذنب فيما حلّ بك، فيما أنت إلا وعاء هامد تهيم فيه روح بين عقل متعب وعينين كليلتين و. . . قلبٍ عانٍ ليس له أن يقطف من جنان العشق زهرة واحدة!!

إنها تجلس الآن خلف لوحتها، تنعم النظر فيك وتحرك ريشتها الدقيقة بسلاسة ورشاقة . . . ليتك تستطيع قراءة ما تقول!! ربما تقوم برسمك . . . كنت تجهل أنها رسامة . . . ولكن . . . لماذا ترسمك؟ هل تستحق تضاريس وجهك الدنفة أن ترسم . . . ؟ لعلها تهوى رسم الأوابد وترى فيك واحدة منها .

في عينيك مشروع بكاء، فثمّة دمعتان تترقرقان على ضفاف جفونك، تحجبان عنك رؤية كل شيء . إلاّ ها . . . إنها تبدو من خلالهما كحوريّة قزحيّة في صدفة من بللور . . . ! يا لتعاستك بغباوتك . . . كيف فاتك إدراك ذلك؟ لقد عادت كلمات العرّافة تومض في ذاكرتك بإيقاع لجوج . . . إنها هي . . . روح النبوءة وجوهرها . . . ربّة الجمال الأخرى!! .

* * *

ومات الشاعر، وسرى بين الناس أن الرسامة ستزيح الغطاء في يوم تأبينه عن رسم يمثله في أخريات أيامه، فتداعى إلى الحفل جمع غفير . . . فيه الذين أحبوه وفيه الذي أغواهم الفضول برؤية ما انتهى إليه شكله بعد انقضاء كل تلك الأيام على انطوائه خلف ثغور داره .

وأزاحت الرسامة الغطاء، وفوجئ الجميع لدى رؤيتهم الرسم، فقد تمثل الشاعر فيه منتصباً كجذع شجرة الحَوَر تنضّر وجهه سمات ملائكية .

ولمّا تدافعت إلى مسمعها غماغم القوم مستجلية، ردّت بصوت تخنقه العبرات :

– هكذا رأيته بدءاً وهكذا أراه أبداً .

* * *

حركة اللغة في تنامي الصـــراع القصصـــي

محمـد غازي التدمري

أولاً: مدخل:

١- اللغة في محاور السياق القصصي

يتجه الفكر عموماً إلى اللغة، كأساس شرطي في محاور التعبير عن مجمل العلاقات القائمة بين مفرداتها المرتبطة بلفظها وملفوظها، لما لذلك من أهمية كبيرة في نمو الفكر وتطوره، لذلك

(*) محمد غازي التدمري: ناقد وباحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من مؤلفاته: «مجالس الشعراء».

كان من أهم ميزات اللغة: تلك الدلالة التعبيرية المستمدة من ملفوظها وارتباطها المباشر في المعاناة النفسية والإجتماعية التي يتفاوت التفسير فيها مابين المتكلم والمتلقي، وهذا مايجعل اللغة من هذا المنظار الشرطي «واحدية وجودية تلّم شتات الكثرة، واختلاف التعدد على شتى مستويات الوعي والفهم، والفعل، أي التي للكلام العادي والقول الفلسفي». فاللغة هنا تشكل: «ذلك الوجود القائم الذي يجسّد حركات العقل وظواهره تجسيداً كلياً» يُخرج اللغة من وظيفة التعبير اللفظي كما اتفق، ليتحول إلى أداة للمعرفة، ووسيلة للفكرة، حيث تنتهي شكلاً من أشكال الفكر والمعرفة معاً، وكلما كانت اللغة حيّة دقيقة ليّنة، واضحة، موازية للفكر والأفكار بعيدة عن فوضى التناول واعياء التعبير، كان الفكر واضحاً دقيقاً، بعيداً عن عشوائية الطرح، وفوضوية الشرح.

ب- **البعد** اللغوي للفكرة المبدعة:

يتعذرعلى أيّ منا، فهم الفكرة المبدعة لأي كاتب ما، إذا لم يستوعب بُعْد اللغة المؤدي إلى الفكرة المبدعة، لأن الإبداع في هذا المستوى عملية صراع دائم مع اللغة نفسها، وإذا لم يستطع الكاتب الحاذق التغلّب عليها غلبته، وحولّت أثره إلى مجرّد مكونات قولية تبحث في جوانب ضيّقة في أروقة الفكر، لذلك من غير المعقول أن يفرض كتّاب التعبير الفني، اللغة مجرد واسطة انتقال بين قطبين، المسافة بينهما شاسعة، لأن اللغة: «بناء جاء على منحى معيّن، فهي تبعاً لذلك نظام يملك نظرة خاصة إلى المعرفة التي تفرض القياس ممكناً أم لا». فهي قوة فاعلة تؤدي وظيفة فنية فكرية معينة، تفرض الأثر وحدة إبداعية كاملة هي نتاج الفكر المبدع نفسه.

ولما كانت اللغة مادة الفكر، فهي بالتالي تجربة السلوك الإنساني المنمّ عن الفكر والموقف، وبالتالي فإن الفن مادة تحريكية تتموضع في الواقع الخارجي، تشكلها اللغة القادرة على أن تكون جزءاً من الواقع وليس صورة عنه، وذلك عن طريق أدوات فنية تتلاءم مع قدرات الفنان من جهة، ومع

استعداده لتلقي مكابدات الصوت الذي تقدّمه الحواس الشاهدة واللاقطة من جهة، لتتحول هذه المكابدات، وتلك الصراعات، إلى أدوات لغوية، تقتحم الواقع الناشىء في الخارج من أجل كشفه واكتشافه، بفعل تفاعل اللغة مع لواعج النفس وحالاتها المتغيرة، خلال استقطاب اشعاعات ذلك الواقع.

ج -اختيار أدوات التوصيل:

إنّ اختيار كاتب ما، أسلوباً أدبياً ما، هو بالأساس اختيار حرٌّ لأدوات التوصيل والتبليغ عن طريق اللغة التي تتدرّج وفق نظام معين يتبناه الكاتب في لحظة محددة ضمن إطار فني محدد.

وإن كان الوزن العروضي هو الذي يُنظّم الخصائص الصوتية في اللغة الشعرية، حيث يعمل على ضغط الإيقاع في اللغة النثرية ويُقرّبه ليهيىء المسافة الممكنة بين أطوال المقاطع الصوتية، فيُبطىء الوقت، ويُطيل حروف المدّ، بهدف تأصيل لون الطبقة الصوتية وليضبط الإنشاد في الرتم الصوتي التصاعدي في بنية الكلمة نفسها، فكل مانلمسه في الإبداع القولي من قوة ضاغطة، من الممكن أن يُصاغ بلغة تملك قدرة رسم الحدود الفاصلة بين الشعر والنثر، وإلا فإن الشعر يغدو نثراً إن كان نظماً، والنثر يتقولب شعراً إن كان مُشبعاً بالصور الشفافة، ومحمولاً على أجنحة الألفاظ ذات الصفة الشعرية.

ولذلك فإنّ أهم مايمتاز النثر به، أنه لايمضي على وتيرة واحدة، إنما يتغيّر بتغير المعنى ذاته أي: «إنّ الدال يمضي متحداً في اختلافه وتنوعه من حال إلى حال أخرى مع المدلول، على حين أن الشعر صوتياً يكون الدّال معتمداً فيه درجة الدلالة، حيث يختلف المدلول من حال إلى حال».

د - اختيار أدوات الدلالة:

الشعر يقف بين الفهم والدلالة، على حين أنّ المعنى المتناول في النثر غالباً مايكون واضحاً، لأن طبيعة النثر تُتيح للغة فرصة الاضطلاع بهذه

المهمة، دون أن يُصيب التعبير أيّ اضطراب، أو يلحق شكله أذىً ما، يقول [هوجو]: «لايمكن أن تتخذ الفكرة إلاّ شكلاً واحداً خاصاً بها» لذلك ينبغي على الكاتب المبدع، أن يطرح على نفسه مسائل الشكل، واللغة، والأسلوب في الأحوال جميعها، وبعد ذلك له الحق في أن يكتب مايشاء شعراً أم نثراً، ذلك الحق تمثّل في نظر [هوجو]: «بالحداثة الحقيقية التي تفرض على الكاتب أن يظلّ وثيق الصلة بقضايا الشكل، فلا يمكن للمبدع أن ينتمي إلى عصره، إلاّ إذا كان لغة ذلك العصر»، وإن كان للنفحة الشاعرية تأثير ما في نفس المتلقي لايقل عن تأثير الحكاية، فبإمكان اللغة أن تُغني القصة القصيرة بخلق جوٍّ يُساعد القاص على ابتكار لغة قادرة على التعبير عن خلجات مايعتمل في النفس خلال صراعها مع الأحداث الخارجية، ومختلف الانفعالات الداخلية، فأهم مايُلاحظ في لغة القصة القصيرة ذلك الحسّ المتنامي والدقيق الذي يعرف كيف يوظف اللغة بين ماهو ضروري ومعبّر، ومن هنا يجب أن تتكامل أدوات القصة اللغوية منذ اللحظة الأولى وتظل تُحافظ على تلك الأدوات حتى آخر جملة فيها، وقد وضع [ادغار آلان بو] قانوناً صارماً، لم يترك فيه أية ثغرة للتهاون في كتابة القصة القصيرة فقال: «لو أن جملة الابتداء لم تكن تفضي إلى إبراز هذا الأثر المراد إعطاؤه والسابق تصوّره، فإنه يكون قد فشل في أولى خطواته.

وفي عملية الإنشاء كلّها، يجب ألاّ تُكتب كلمة واحدة لاتُسهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في توضيح ذلك الأثر، وتلك اللحظة السابق تصميمها، وبهذه الطريقة، وبتلك العناية والمهارة يمكن رسم الصورة الأخيرة، بحيث تترك في عقل من يتأملها شعوراً بالرضا عنها».

هـ- اللغة في محاور القصة:

تتمركز اللغة في محاور سياقات القصة القصيرة هدفاً واحداً، من خلال فكرة متنامية واحدة، والكاتب الحاذق يعمل على ألاّ يبعثر رصيده اللغوي في جوانب القصة دون قانون ما، فكل جملة، بل كل كلمة،

وضمير، وفعل، لاصقة أو لاحقة، يجب أن يؤدي دوره ليحقق الغرض الرئيسي في معمار شُغل القصة القصيرة التي غالباً ماتعالج موضوعاً واحداً، يتطور ويتنامى بفاعلية الأحداث ضمن الشروط الموضوعية، وهذا مايفرض التركيز اللغوي في سياق القص عنصراً أساسياً من عناصر فن أسلوبية القصة، لا لأنها مجرد سرد لغوي لجملة احداث متبلورة في ذهن القاص، وإنما لما تحمله من قدرة على ترك أثرها في ذات المتلقي بالسرعة التي تفرض اللغة أن تكون مكثفة، مركزة، موظفة، لأن مجالها الضيق لايحتمل توزيع انتباه المتلقي هنا وهناك، وهذا مايجعل اللغة مسؤولية في سياق القص الناجح القادر على تقريب الحدث إلى أذهان المتلقين بأسلوب يعمل على تشويقهم، وشد انتباههم إلى مسار اللغة، ومعاني دلالاتها، مما يدفعهم إلى الدخول في لعبة القص التي يحسّون الأشياء من خلالها، وإن اختلفت الأساليب، وتباينت طرق طرحها لموضوعاتها وأفكارها، فإن فرصتها في النجاح والارتقاء لن تأتي إلا عن طريق اللغة نفسها، فالقصة في المحصلة الأخيرة نص إبداعي قائم ضمن عالم شديد الخصوصية، لاتصنعه قوالب جاهزة كما في الشعر، بل هو عالمٌ رحب، الكلمة فيه: إشارة تحمل أكثر من دلالة لغوية، ومعرفية وفكرية، تشع من خلال علاقات النص باللغة التي تشكلها ثقافة الكاتب، وهي تساهم في تحديد مسارها وقد انتهى جملة إبداعات، لم تغفل توظيف اللغة في زوايا مختلفة قادرة على أن تؤدي دور التوصيل، والدهشة، فالإشارة.

ثانياً: حركة اللغة داخل صراعات الصراع القصصي:

تسعى لغة القصة التي لاتكف عن مصاحبة خطابها، وهي تعرض مرآة بنيتها الخاصة، إلى نقل المتلقي ليس من جملة إلى جملة فحسب، بل من مستوى إلى مستوى آخر، غالباً مايكون أكثر قوة وحيوية.

وهذا التدرج بين مستويات الخطاب القصصي تُظهره اللغة التي تتحرك في أروقة الذهن الإنساني، لاستشفاف البعد الإيحائي والدلالي

للجملة القصصية التي تُعبر عن دخائل الإنسان المقهور، وهو يواجه الواقع المعيش باللحظة الفاعلة التي تنقل الخطاب من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى يكشف مايخفيه من علاقات متبادلة بين القاص كشعور وإحساس متأثر وناقل، وبين الحدث كبنى تراكبية يتلقاها الشعور في حالة من التأزم الانفعالي، ضمن قدرة توظيف اللغة ومد جسورها بين مبدع يُعاني ويعايش ويكتب، ومتلقٍ يزامن وينظر، ويحلم بالكشف عن وضع يغش حالات الأبطال الهاشمين في محرقة المعاناة المندغمة في أبعاد تجربة مجابهة الواقع.

هذه الحالة من التأثير والتأثر تفرض لغة قادرة على الانتقال من عالم ضيّق إلى عالم أوسع تُعنى بكل مايمكن أن يحرك في ذات المتلقي شعوراً بالأزمة، مما يجعل المعنى المعياري للغة الصراع في سياقات الخطاب القصصي يتوالد من حركة اصطدام الواقع بشخصياته من الداخل، ثم يتنامى هذا الوعي تدريجياً من مستوى فردي خاص، إلى مستوى جماعي عام، كما تعمل على نقل الخطاب من موقع حكائي أو سردي، إلى حافز تحريكي يرفع من استجابة إيقاع الأبطال وهم يتصارعون مع الواقع المحيط والمعيش بمختلف إظرافاته لتكتمل عناصر القص على المستويين: الداخلي والخارجي، باستناد مركزٍ على تقدمية المضمون وفرضية العناية به.

هذا مايفرض القصة أن تكون نظاماً، وتوظيفاً يتبناه القاص، لدخول أجواء الحدث، وتفجير ألسنة شخوصه في محاور صراعاتها الداخلية التي من الممكن أن تأخذ أشكالاً عدة بين الداخل والداخل، وبين الخارج والخارج، ضمن نقلات فنية واعية، تصب في بوتقة المعاناة من الأزمة، والخروج منها وعليها، وهذا ماتنهض به اللغة التي تشكل دخولاً حراً إلى إجراءات توليدية موغلة في فهم الواقع وتفهم طبيعته، من أجل معرفته وتعريته، دون أن تهمل مهمة الكشف عن خفايا النفس الإنسانية المتعاملة مع ذلك الواقع، وهذا مايُعطي الجملة القصصية الحوارية، حرية الحركة في مدارات مرتفعة المستويات دون أن تنسى دور تأثيرها في النفس، واللفظ،

والإيحاء، والدلالة، وبذلك تكتمل الأطر في دائرة الحوار المتبادل بين النفس والآخر، أو بين النفس والنفس عبر حركة الديالوج المتنامي بقدراته الإيحائية، الذي يُملي اللغة، ويرسم مسار الإيحاء الذي يسعى إلى الربط بين المشهد والحركة، وبين عناصر القص المرتكزة على مفاصل حوارية تأخذ أسلوب الجملة المسرحية القصيرة لتشكل مدخلاً إلى الحدث فتؤطره، وتحدد أبعاده بما تملكه من شحنات تعبيرية تؤهلها لأن تقتحم الذات الإنسانية في مواجهة ساخنة مع الآخر، والهدف: دفع الصراع لدى الأبطال باتجاه الرفض الذي يُثير دوافع التحريك والتحريض والتثوير فالتغيير.

وقبل أن نكشف مهمة اللغة في سياقات الصراع القصصي لابد من الإشارة إلى الظواهر التي تؤدي لمثل هذه الصراعات التي تتبناها اللغة للتعبير عن مكنونات النفس وهي تواجه الواقع المؤثر.

ولعلّ من أهم هذه المظاهر النفسية المؤلمة، إحساس البطل المثقف بفقده لأهم قضية حياتية مصيرية ألا وهي: الحرية التي يُفسح غيابها مجالاً للقهر والظلم، الذي من الممكن أن يُعرِّض البطل المثقف لأنواع مختلفة من الاضطهاد، مما يجعل سقوط البطل سقوطاً مُحزناً، مضحكاً، مثيراً للغضب، ونحن إذ نحزن له أو نضحك، أو نغضب، إنما نُعبر من خلال ذلك كله عن موقف واحدٍ وهو: الرفض لمثل هذا الواقع، والدفاع عن حرية الإنسان ضد هذا الوضع، وحريتنا متمثلة فيه:

ففي قصة [الصورة والاسم] للقاص [فاضل السباعي] نقرأ الحوار التالي:

«- أنا امرؤٌ آخر، غير جابر الكندي
- بم تهذي؟
- إني أقول الحقيقة.
- أيها المخادع
- لست مخادعاً، إني مواطن صالح، نافع

- نافع، وتفلت من قبضتنا طوال السنوات

- إني غير مذنب، لقد انتحلت اسم جابر كندي من خيالي.

اعترف [ج] بذلك وهو يُحسُّ أقنعته المستعارة، قد تهاوت كلها مرةً واحدة».

إن اللغة في مثل هذا الحوار المتصارع بين البطل والآخر، تشكل مجموعة قيم معرفية، تؤطر التجربة، وتدفعها لأن تأخذ بعدها التقني على مسار القص الموازي لحالات النفس الفاعلة التي حولت اللغة إلى:

١- حالة وعي تؤطر الحالة المعيشة بأبعادها الزمانية والمكانية وترسم بالتالي دروب الخلاص من هذه الحالة، التي سببت في البداية غيبوبة الوعي الذي مااستطاع أن يرتد إلى حالة الصحو إلا عن طريق اللغة التي فجرّت جوانية النفس وردتها إلى حالة وعي قادرة على تلّمس دروب الخلاص من المأزق الذي وقعت فيه.

٢- قيمة معرفية لأن هروب البطل، وانتحال الاسم، واللجوء إلى التمويه لم يكن إلا قيمة معرفية مكتسبة من الخوف المستعمر ذاته، هذا الخوف هو الذي سبب له هزة عنيفة دفعته إلى استعادة وعيه، ومعرفة مسببات قهره، وهذا الهاجس شكل محوراً هاماً في ذات البطل وهو يحس إحساساً مباشراً بالقهر.

٣- قيمة إشارية استدلالية، حاولت اللغة أن تعبر عنها بالأسلوب الذي يبدأ حالة تضاد مع الواقع والنفس معاً، مما يُتيح للغة أن توغل في مدارات التعبير لتُسهم في تبكيت مكوّنات شعورية كانت حبيسة الداخل المطارد بأشكال هلامية خارجية، ارتكز التعبير عنها على محاور رمزية واحدة لمعان كثيرة من معاني الاستقلال وصوره البشعة، حتى يمضي البناء اللغوي في سياقات القص، مازجاً الممكن في اللاممكن، ليحقق قفزة معرفية باتجاه الواقع، وملامسته وتحديه، وهذا ماأفضى إلى قيمة فنية توصيلية، استطاعت أن تؤدي دورها التكاملي بين قطبي المؤثر والمتأثر والذي وضعنا بشكل مباشر وحيادي أمام المتهم البريء في زنزانة الواقع المعيش.

لقد استطاعت اللغة في هذا الصراع الحواري أن تشكل نبض العقل وهو يتلمس هول المأساة التي تومض في أعماقه الملتاعة صوتاً يتحسسه العقل ليدفع الفعل إلى موقف يُفصح عن أشياء جوهرية، تقترب خطوة طويلة تجاه تداخل الواقع عبر قنوات الأزمنة التي تُحاصر البطل حتى يبدو السقوط الجسدي ارتقاءً تصاعدياً معنوياً:

«تذكر [ج] جهوده المضنية، إنّ أول ماينبغي عليه فعله اللحظة، أن أملأ صدري قوة وجرأة.

- أنزل وأذهب معكم، إنّ بريئاً مثلي لايهاب أحداً، وعجب من نفسه، وقد نزل درجة، إن قلبه.. إنّ أعماقه كلها لتطفح ثقة وجرأة وجسارة.

قال يحاورهم: مَن ذا الذي تطلبون؟

أجاب الرئيس: نطلبك أنت.. أنت المواطن- جلال الدين عرنوس-

ابتسم [ج] بطمأنينة سابقة، وهو ينزل درجة أخرى، ولكني لست إياه أيها السادة، وتملكه إحساس متعاظم بأنه قد بدأ ينسلخ من شخصيته، ليستحيل إلى شخص آخر.

هتف الرئيس عجباً: ألست جلال الدين عرنوس.

-لا...».

لقد استطاع حوار الصراع الساخن بقيمه اللغوية المتداخلة في إملاءات النفس المستقطبة للحدث، أن يرفع من معنويات البطل بعد كل جملة إلى الأعلى، في الوقت الذي كان يدفعه للنزول درجة تجعله أقرب إلى مجابهة الواقع، لالينسلخ منه، أو يعد خطة الهروب، وإنما ليتحداه محاوراً ومناوراً وذلك بفعل اللغة غير الحيادية، التي كانت تدفع البطل إلى أن ينزل درجة على سلّم المواجهة الفعلية الخارجية، كما كانت تدفعه بذات الوقت إلى أن يرتفع درجة أكبر على سلّم التحدي المعنوي الداخلي، وهذا التضاد العكسي بين الصعود المعنوي، والنزول المادي، كان حافلاً بالقيم الوجدانية والفنية

واللغوية، التي أعطت البطل تلك القوة القيمية المعرفية، لأن يكون في صميم المواجهة، وهذا ماجعله انتقالاً طوعياً عن طريق اللغة من الغيبوبة إلى الصحو، ومن الجهل إلى العلم، ومن التردد إلى الثبات، ومن الخوف إلى التحدي فالمواجهة فبدت عالماً متجاوزاً، محرّضاً، دافعاً، متنقلاً على وتائر سياق القص من خلال توظيف متقن دائم المنح والتنقل بين العالم الداخلي والخارجي.

وفي مجموعة الأديب [أدوار حشوة] [أصوات الناس][1] نستشف لغة غير حيادية، تنهض في سياقات الخطاب القصصي لتعلن رفضها لواقع لايمنح الإنسان شيئاً من الحرية والعدالة، من خلال تفتيت السرد الحكائي وتحويله الى محاور حوارية، تتداخل بين الذات المضطهَدة، والخارج المضطهِّد، لتدفع قوة الانفعال باتجاه مجريات الأحداث الى قمة الفعل والانفعال من أجل أن تشكّل أبعاد أصداء الأصوات المتداخلة وهي تتبنى مشروعها القصصي، عبر أقانيم السرد المعتمد على الذاكرة المعبّرة والمصورة: «وصعد الدرجة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة، ثم توقف عند الرابعة، تذكر أن ثورة الجزائر في عامها الرابع، ويفكر فدائي ربط بين الثورة وبين الدرجات.

وحين وقف عند الدرجة الثالثة، لم يكن ذلك وقوف الخائف، كان يشعر أنّ الدرجة الرابعة لاتمثل نهايته بقدر ماتمثل نهاية الاستعمار الفرنسي في الجزائر» ص: ١٦.

إنّ آلية الصعود الخارجي المحسوس على الدرجات المفضية إلى حبل المشنقة، تشير إلى منعكس تنازلي بين الداخل المرتبط بعدد الدرجات التي تفصله عن الموت الفردي، وبين العد التنازلي الذي ينتهي بالانتصار الجمعي والحتمي لثورة الجزائر، ولذلك كان الطريق إلى الموت تصاعدياً يمثل انتصاراً

(١) - أصوات الناس: مجموعة قصصية للمحامي الأديب أدوار حشوة صدرت عن دار المعارف بحمص عام ١٩٩٠.

زمنياً تنازلياً لثورة الجزائر، وهذا الخاطر هو الذي بعث في نفسه الراحة والطمأنينة، وهو ينتقل درجة درجة إلى النهاية الحتمية، إنّ موته الفردي سيقضي على عدوٍ جمعي، كما أنه سيفضي إلى انتصار جماعي: «تقدّم الثائر إلى الحبل، كما جبل يقدم على وادٍ سحيق، تلاشت من خاطره كل مشاعر الخوف، وكفارسٍ وقف ينتظر حبل المشنقة» ص: ١٨.

هذا الربط الداخلي المضاد بين الصعود المعنوي في مجابهة الموت الفردي من أجل انتصار الوطن والجماعة، شكل معمار السرد الحكائي الذي علق الكاتب عليه بأقل مايكن من الإيحاء، قصة بطولة شعب يجد في موت أبطاله طريقاً لخلاص جماعي، كانت اللغة خلال ذلك تمد جسراً بين الشكل القصصي والواقع المعيش والهدف: إحالة متغيرة من كائن يهيمن عليه الخوف والعبودية والاضطهاد، إلى واقع جديد يسعى إلى نشر الأمن والحرية والعدالة.

إن اللغة في مثل هذا التناول لاتترك تساؤلاتنا تنجرف بعيداً دون أن تدلنا على الهدف الذي دفعها إلى رسم واقع الأبطال المثقفين على المستويين الداخلي والخارجي، السلبي والإيجابي، لتضعنا أمام إشكالات تشاكل العلاقات الخارجية المختلفة، واحتدامها المتأزم في الواقع الذي حددته المعالجة القصصية من حيث علاقات الأفراد الإجتماعية بعضهم ببعض، ومايكن أن يقدمه فقدان الحرية من تنام في وعي البطل «وهل ثمة أفصح ممن غابت عنه الحرية قسراً، أن يحكي قصة الظلم بجرأة» هذا الإحساس بالوعي المتنامي عن طريق اللغة الرافضة، ساعد ضمير الذات على منح الجو الداخلي فرصة لأن يختلط بمنغّصات الهواجس الجوانية، مستغلاً إمكانات القص في حالات الحلم واللاوعي وتعقيدات الشعور وهذا ماحوّل السقوط الخارجي ارتقاءً داخلياً خلّف صوتاً وصدى سيبقيان ماثلين في أذهان المتلقين فترة غير وجيزة، وفي هذا انتصار للحرية، والقيم العليا التي تستفزها اللغة الحوارية التي سرعان ماحركت فاعلية الصراع بين الضد وضدّه، بين الحرية والأسر، بين الكينونة والصيرورة، لتمد جوانية القص القلق بهاجس يبحث دائماً عن معنى عام وقيمة عليا.

وفي ظاهرة أخرى نلاحظ كيف تُنشّطُ اللغة الصراع بين الحياة المعذّبة، والحياة المؤملة من خلال وعي قصصي يعرف كيف يشدّ خيوطه الى الواقع المعيش كما عند القاص [دريد يحيى الخواجة] من خلال توظيف متقن للغة التي يمسك جميع أطرافها، ويربطها بحبكة قصصية عبر وتائر لم تتداخل إلاّ لتعمّق وعي البطل، وتجعله أكثر قدرة على امتلاك وعيه من الداخل:

«لابد أن نصنع دروبنا بعيداً عن أي تأثير مُحبط، إنّ مواجهة الخارج يعني مواجهة حقيقتنا في الواقع، المضاعفات تُفجر فينا الحياة، ونُدفع إلى أن تضعها لنا في استعداد متفاقم، دائم، ونقمة صاخبة، التيار قوي ياصديقي، لكن علينا أن نقاومه. الشاهدة الرائعة تُرخي لي حبل الإجابة، لاتريد المساومة بالكلام، تقفز بفورية وسرعة، تجمع شتاتها، ويتلألأ ذراعها الممدود عبر اللحظة المفتوحة التي أخاف انسدادها.

يجثم كلٌّ منا في الآخر متلهفاً، تلمس عيناي مغزى عينيها، ملمس الحب والجوى، والتفهم، أبادر إلى القول:

- أنا معك... ألبي اليد التي تستهويني، أحمل كتبي ومحفظتي أرص خصرها جيداً، وهي تداعب أصابعي بحرارة واندغام، نلقي بأنفسنا أمام العيون الوجلة الحالكة بالصمت والانتظار، نخرج من الباب الذي يخفي الظُلم، تصرخ هي وأصرخ أنا في وجه النوء الخائن الرديء»(٢).

إنّ الاندغام الحميمي الصادق بين الذاتين الهائمتين في مدار الإحباط النفسي من هول الواقع الخارجي، يدفعهما، ليس إلى الصراخ، وضع الطرق الآمنة، ومقاومة التيار القوي فحسب، إنما يسهم أيضاً في تنامي الوعي باعتباره الجانب الإيجابي الأول في مغامرة الحياة الكبرى و-عندها- باعتبارها الجانب الإيجابي الثاني المتمم لمسيرة الحياة التي لامفر من مواجهتها بغير الحب والاتحاد، ولذلك مالت اللغة إلى الشاعرية لأن هدفها الرئيس

(٢) - مجموعة (التمرير) للقاص (دريد يحيى الخواجة) منشورات وزارة الثقافة بدمشق ١٩٨٥م ص: ٣٤.

مخاطبة العقل، بعد أن يكون الوجدان قد تفاعل مع قدراته الداخلية، وهيأها لدخول الواقع الخارجي لمجابهته والانتصار عليه.

وفي مستوى آخر يطالعنا صراع قوي ومحتدم من نوع آخر، تفاعل اللغة فيه مع معطيات القص، لتعلن موقفها من الطفولة المشردة، والطفولة الهانئة السعيدة: «في صغري لم ينس هذا المدلل أن يُقدّم لي هدايا على طريقته في إهانة أمثالي، والتلذذ في رؤية الحاجة تتسول في عيني.

في إحدى المرات، تسابقنا بين جدار وجدار في باحة المدرسة، تفوقت عليه في السباق، أصابه جنون من ضحكتي ومرحي، ارتمى عليّ مثل كرة من منحدر، أمسك ببنطالي وقال: اخلعه ياكلب! أليس هذا من عندنا، انظروا جميعاً! إنه من عندنا... شحاذ ويريد أن يسبقني»[٣].

وترتفع حدة هذه المواجهة بين الطفلين، وتنقلب إلى شكل من أشكال الصراع الطبقي، حيث يُمثّل أحدهما من خلال طفولته طبقة الاقطاع، بينما يمثل الآخر، دور طبقة الضعفاء حيث محور القص «يحمل هماً طبقياً، إذ أن معظم شخوصه هم من الشرائح الاجتماعية المسحوقة... المقهورة، الرثة»[٤]:

«أحياناً كان يغلب البراءة، يتفجر في سلوك عدائي واضح، وصدام لايرضى المهادنة، ولايعترف بالطفولة التي تجوز الحواجز.

هو يمثل دور أبيه الإقطاعي المحسن المتعجرف، وأنا أمثل دور الفلاح الفقير المحتاج، الثائر المستفز، وكان يسرّه ويقرّ عينيه أن أحميه من أذية الأطفال. لكنه لم يكن ليقرّ بضعفه أمامي، كيف وهو يدفع لي هداياه، وقروشه وطعامه»[٥].

ثم يأتي مستوى مواجهة الواقع المشحون بالاضطهاد النفسي

(٣) - التمرير: ص: ٨١-٨٢.
(٤) - عبد الناعم: قراءة في مجموعة التمرير، مخطوطة.
(٥) - التمرير ص: ٨٣- ٨٤.

والجسدي والعاطفي، بعد أن يرى فداحة العالم المضطرب الذي يسلب منه كل شيء، فكرهه ثم أراد أن يخترق حجبه بعد أن وجد حقّه ضائعاً فيه، ثم يأتي ارتداد هذه المثالب على مستوى صراعات الأبطال، مما يفرز هاجساً يقضّ مضجعه، إنه هاجس الحرية، واقتحام حواجز الكبت والانطلاق في عالم أكثر رحابة وحباً للحرية: «إنّ ممارسة حياتنا كفاح حقيقي ضد الموت، شيء ينطفىء في داخلي حين لاأعود أمشي، أحمل أتعاب المساء، أتلهف إلى رؤية الأطفال والكتاب، والشمس والأزهار، والماء»[٦].

في حدة المواجهة بين الداخل والخارج، يتأزم الصراع الداخلي، وكأن البطل مسكون بحسٍ داخلي تُسخنّه اللغة لتكشف أزمته وتأزمه، بفعل ضغوطات الخارج والداخل على حد سواء، حتى يتمدد الإحساس شيئاً فشيئاً في مسار القص المتنامي من الداخل، فيتلمس مسؤوليته تجاه الواقع القاهر والضاغط، كما يتحسس مهمته، وهو يوغل في حركة التفاعل الداخلي مدفوعاً إلى حدود المواجهة الفعلية، حتى يبدو أكثر فاعلية في لقائه التصادمي مع إحباطات الداخل، ومنغصات الخارج، وهنا تبدو المواجهة كوضع قائم على حافة الصراع الذي يتحرك على مساحة المعاناة التي تتجاوز الواحد لتضمّ الكل، حيث تبدأ عندئذ المواجهة بالنفس وترتقي على أسس من الغيرية، حتى تصل إلى درجة الاندغام والالتحام ضد أعداء الإنسانية، دون الخوف على مكسب زائل، فحياة الموت تبدأ وتنتهي من الآخرين، من أبناء الطبقات المسحوقة التي تعاني من صراع الأضداد «بنية مستغلة فوقية، تحاول القضاء بعنف على البنية التحتية، حكاية صراع ضد الاستغلال، يبدأ الصراع عبر الصمت وينتهي إلى منتهى المقاومة... فالكلمة رصاصة.. أجل رصاصة»[٧]

(٦) - المصدر السابق: ٨٩.

(٧) - أحمل سنبل: رصاصة التحرير. الثقافة الاسبوعية ٢٩-٢٨-٢-١٩٨٦.

«ياأهل الفاقة ليمسك بعضنا بأيدي بعض، لتنشئوا حواراً جديداً بقوتكم، ففي مثل هذا العالم السادر الذي تستحقونه يجب أن تنالوا حظكم وفيراً منه، يجب أن تسود تلك القوة فعل واضح راح يحط بقدميه، وهو ينقل خطواته باتجاه صنع هذه القوة، لاينقصه شيء لإشعال الفتيلة مع رفاقه وتفجيرها في تلك الأغلبية الصامتة.

يرى اللحظة تلك الجموع المتثاقلة تهزّ كالريح الصرصر، تهبُّ كالإعصار، تملأ الشوارع، وتتعاون مع كل من يقف ضد ظلم الحياة والنهب، وترفع الضلال، وتسقي الأمل في عيون البؤس الذي طال، تهدم القصور، وترفع الأكواخ الخائبة، يتساوى الناس كما في طهر الزمن الأول»[٨].

لابد من الإشارة إلى أن القاص قد يلجأ أحياناً لأن يُجري على لسان أبطاله المتصارعين الذين يواجهون الواقع بمثل هذا النداء المباشر، لأنه على تماس مباشر مع وتيرة وعي البطل بكيفية ما عندئذ يصبح مثل هذا النداء شيئاً يقينياً من خلال ارتفاع الصوت الذي يُشير إلى عمق التفهم ووعي الدلالة، فلا يترك بين أيدينا حجة ما على الشك بموقفه ومقولته: «انظر ياذا العينين ليس لك الآن إلا أن تسلك طريق القوة، والصحة، والسعادة، وتضرب الدنيا هكذا، ويهوي بكل قوته على حصاة صلدة رصاصية ضخمة، وعندئذ تُنتج ماترغب به، أجل.. هذا حق»[٩].

وأحياناً تصرخ الأعماق المثقلة بالألم والحسرة، والكبت في الداخل من أجل القضاء على مظاهر العنف جميعها: «مرفوضون... كلهم مرفوضون.. هذا الذي يغوص في المرحاض والروث، وذاك الذي يُغني غناءً حزيناً حبيساً، هذا الذي يعلق على الآمال، وذاك الذي لايهمه خراب

(٨) - التحرير ص: ١١٧.
(٩) - التحرير ص: ٣٣

العالم الذي يبتدىء به عادة، هذا النائم، وذاك المنتظر تحت سقف ينبش لهما الحياة الحقيقية في الخارج، فيألفان الاحتماء به وكأنه أبدي»(١٠).

وحين تكون الصرخة مقرونة بالعنف، وارتفاع النبرة الاستفهامية التي تنتظر جوابها المستعمر جوانية الآخرين، فإنّ مثل هذه الصرخة غالباً ماتكون ضرورية من أجل تحريك تراكمات الداخل الذي لم يجد منفذاً إلى الخارج، غير ذلك الهاجس الاستفهامي، وهو يسعى إلى التغيير في الحلم، وفي الواقع، وفي كليهما معاً، وماذلك إلاّ ليُهيىء موقفاً اجتماعياً إنسانياً، ليستفزّ مشاعر البطل ويحرضه على الرفض الإيجابي لمختلف وقائع الخارج السلبية، المسيطرة على دواخل الإنسان المتعب.

هذا ماأبعد اللغة عن التهويمات الخيالية، والجمل ذات الشطحات الانفعالية الأحادية الجانب، لتفُسح للإشارة والدلالة أن يحيطا بالمعاناة الكلية، وبمختلف الإحباطات الداخلية، والمنغصات الخارجية، وهذا مافرض اللغة كلاً لايتجزأ في الموقف أو الحالة أو الإحالة، وكأن اللغة القصصية في مثل هذه الحالة سرعان ماتنقلب إلى كشف إبداعي يتجلّى الواقع فيه من وجودنا نفسه، حيث يضعنا في قلب الحدث مباشرة، لاليستدر منا عطفاً مشوباً بالريبة أو الخوف على بطل مهزوم، أو مقهور تحت وطأة المشكلة، والمعاناة الخاصة، أو العامة، إنما ليكتسب ثراءً جديداً ساعده على التحام الشكل القصصي المتطور مع المضمون التقدمي، على مسابك اللغة التي فجرت مكنونات الفعل، وحركت جوانية الإنسان المقهور، ونشطت عملية السياق القصصي، وهو يتنامى على أعمدة الحوار، ليشير إلى موقف الفعل والانفعال على حد سواء، وقد تعمقت فيه قوة الدلالة على المضافة، لتعلم كيف يكون الخلاص من الواقع القاهر خارجياً وداخلياً: «الرجل على الأكياس قرب الباب، تحوّل إلى ذاكرة تضيء بشيء مدمر.

(١٠) - المصدر السابق ص: ١٦٣- ١٦٤.

في رأسه ضغط ينطق بالمشاركة، وفي إضاءات عينيه تمجيد لهذا الفيضان الذي يعتري دورات الدم في أحضان الأكواخ هذه الأيام.

لم يُخف كل هذا على قادر بعد أن شب الرجل واقفاً إلى جانبه، وامتزج الثلاثة في ألفة، كان لقاؤهم داخل جرح واحد، ألمّ مثل هذا الشيء القاسي الحزين الذي بات ينغل في حياتنا الغريبة»(١١).

إنّ التحولّ بتجاوزه البعد المدمر في الرأس الضاغط على إرهاصات التكسر المسحوق في حركة الحضارة والمدنية، كما أنه موقف العقل من واقعية الفعل، ودلالة التفاؤل القادم من غضب المحرومين، دون تكلّف إعلاني أو دعائي، لاشيء غير صوت اللغة يستشف إرهاصات الواقع الصلب، من خلال حس تطلعي ينفذ إلى أعماق الأمور الصغيرة، والكبيرة دون أن يخنقها مما يجعلها الإحساس نفسه بالموقف، والموقع، والواقع، والصراع والتمثيل والتخيل، من أجل تغيير مايمكن أن يشكل قهراً أو استلاباً لإنسان الحاضر والمستقبل، عبر لغة كانت أداة ووسيلة وغاية وحياة لها امتدادها وتجذرها في صلب المعاناة الداخلية والخارجية، وقد تبنّت الانفعالات المتأزمة والمتصارعة في جوّانية الفنان المتعامل مع الحدث وأفعاله المتنامية دون ضجيج أو صخب.

وعندما تأخذ اللغة مسار دوافعها في المساحتين الزمانية والمكانية، وعلى المستويين الداخلي والخارجي، تنقلب إلى كائن حي متحرك، يبدأ جزءاً من الفعل، والعمل، والمعاناة، وينتهي كلاً من المطابقة بين الداخل والخارج على حد سواء. مثل هذه اللغة يمكن أن نطلق عليها صفة جوهرية، هي بمثابة مصطلح لها وهي [اللغة المشبعة] لأن القاص المبدع موصول باللغة: قديمها وحديثها أوثق صلة، وصاحب مزاج خاص في تذوقها، لأنه يملك رهافة خاصة وحساسية مفرطة، تساعده على استعمالها وتوظيفها في

(١١) -عدنان بن ذريل: التعريف في القصة القصيرة، الموقف الأدبي. العدد: ١٢٣- ١٢٥- ١٩٨١ ص: ٢٨.

سياقات القص الناجح، بعد أن يمسها بنوع من السحر الخاص، الذي يأخذ لبّ المتلقي وعاطفته فلا يستطيع لها فكاكاً، ولامنها هروباً.

هذا مايجعلني افترض المادة القصصية تكمن في حركة اصطدام الواقع بوعي الأبطال الذي يمثل وعي القاص نفسه، ومثل هذه النمطية الأسلوبية في نهوض قص ناجح ومتكامل لايتم نجاحها إلاّ عن طريق اللغة التي يجب ألا تنقلب إلى مجرد أداة نقل وتصوير لاتُشير إلى حدة الصراع بين المتصارعين وإنما أداة تحريض وتحريك بين خطي تماس المواجهة القائمة على طرف صراع الأبطال والأحداث خلال قنوات الداخل والخارج في محاور القص الفني الناجح الذي يجب أن يبدأ باللغة وينتهي باللغة أيضاً.

مصادر البحث

١- حزن حتى الموت- فاضل السباعي- الأهلية للنشر لبنان ١٩٨٠.
٢- أصوات الناس- أدوار حشوة- دار المعارف بحمص ١٩٩٠.
٣- التمرير- دريد يحيى الخواجه - وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٥.
٤- فكرة القصة - د: عبد الله أبو هيف- اتحاد الكتاب العرب بدمشق ١٩٨١.
٥- فن القصة: د: محمد يوسف نجم- دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٦.
٦- أدب القصة في سورية- عدنان بن ذريل- دار الفن الحديث.
٧- التطور الفني لشكل القصة القصيرة- د: نعيم اليافي دمشق ١٩٨٢.
٨- اللغة والدلالة: عدنان بن ذريل - دمشق ١٩٨٣.
٩- اللغة والأسلوب: عدنان بن ذريل - دمشق ١٩٨٠.
١٠- فن الرجل الصغير- أحمد محمد عطية- دمشق ١٩٧٧.
١١- البطل في مأزق- محي الدين صبحي - دمشق ١٩٧٩.
١٢- صناع الأدب- عمر الدقاق- دمشق ١٩٨٤.
١٣- دراسات نقدية في الرواية والقصة- عبد الرزاق عيد- دمشق ١٩٨٠.
١٤- مجلة المعرفة.
١٥- مجلة الموقف الأدبي.
١٦- مجلة الثقافة الدمشقية

الفكـــر التربـــوي عند الابراهيمـــي

د. محمـد مقـداد

١/مقدمة: تخلف العالم العربي الاسلامي في عهد الاتراك العثمانيين(القرن ١٦ - القرن ٢)تخلفا شديدا سادته خلال ذلك العهد الطويل حالة من التأخر الحضاري اتسمت بضعف الروح الدينية وانخفاض مستوى التفكير وسيطرة

(*) د. محمد مقداد: باحث من الجزائر، دكتوراه في علم النفس. من مؤلفاته: «قراءة في الادارة المركزية».

الاستبداد والظلم وطغيان الركاكة والتقليد وموت الابداع . لقد كان ماآلت اليه المجتمعات العربية الاسلامية يستدعي القيام بعمل اصلاحي واسع وجاد ينهض بالمسلمين ويجدد عزمهم ويبعث فيهم الحياة من جديد .

وان الحركة الوهابية التي ظهرت في شبه الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي على يدي محمد بن عبد الوهاب(١٧٠٣ - ١٧٩٩) كانت اول حركة حاولت أن تنهض بالمسلمين وتنفض عنهم غبار التخلف(احمد امين ١٩٧١) . ونظرا لانها لم تقتصر على العمل الديني وتدخلت في السياسة ، فانها لم تتمكن من الانتشار بسبب اصطدامها بالدولة العثمانية(احمد السعيد وآخرون ١٩٧٤) .

ازداد العالم العربي الاسلامي تخلفا وخاصة بعد ان اصبح جله تحت ايدي الاستعمار الاجنبي الى ان ظهرت الحركة الافغانية العبدوية بقيادة كل من جمال الدين الأفغاني(١٨٣٩ - ١٨٩٨) ومحمد عبده(١٨٤٩ - ١٩٠٥) اللذين حاولا اعادة بعث الحياة في المجتمعات العربية الاسلامية اعتماداً على احياء العقيدة الصحيحة في نفوس افرادها وتحرير عقولهم ونشر الفضائل بينهم وحثهم على العلم والتعلم .

لم تتمكن هذه الحركة من مواصلة مشوارها الطويل وانفصل قائداها وتركز اهتمام جمال الدين على الاصلاح السياسي ، بينما تركز اهتمام محمد عبده على الاصلاح الاجتماعي والديني والتربوي(أنور الجندي ١٩٨٣) .

امتد أثر دعوة الشيخ محمد عبده إلى المغرب العربي وتأثرت الحركات الاصلاحية فيه بها . ومن أبرز هذه الحركات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تأسست سنة ١٩٣١ في أعقاب احتفال فرنسا في بداية الثلاثينات بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر .

يمكن استخلاص مبادئها واهدافها من المقال الذي كتبه الشيخ الابراهيمي بعد وفاة رئيسها الاول الشيخ عبد الحميد بن باديس في جريدة

البصائر لسان حال الجمعية تحت عنوان« جمعية العلماء : موقفها من السياسة والساسة» الذي قال فيه :

« ياحضرة الاستعمار : إن جمعية العلماء تعمل للاسلام باصلاح عقائده، وتفهم حقائقه، واحياء آدابه وتاريخه، وتطالبك بتسليم مساجده واوقافه الى أهلها. وتطالبك باستقلال قضائه. وتسمي عدوانك على الاسلام ولسانه ومعابده وقضائه عدوانا بصريح العبارة. وتطالبك بحرية التعليم العربي. وتدافع عن الذاتية الجزائرية التي هي عبارة عن العروبة والاسلام مجتمعين في وطن. وتعمل لاحياء اللغة العربية، وآدابها وتاريخها، في موطن عربي وبين قوم من العرب. وتعمل لتوحيد كلمة المسلمين في الدين والدنيا. وتعمل لتمكين أخوة الاسلام العامة بين المسلمين كلهم. وتذكر المسلمين الذين يبلغهم صوتها بحقائق دينهم، وسير اعلامهم، وامجاد تاريخهم. وتعمل لتقوية رابطة العروبة بين العربي والعربي لأن ذلك طريق لخدمة اللغة والأدب». (الابراهيمي ١٩٤٧).

٢/ الواقع التربوي في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي واثناءه:

قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر كانت المؤسسات الثقافية(مساجد، زوايا، كتاتيب، مدارس . . .)قائمة. الا انها لم تكن قادرة على تكوين الفكر المبدع والعقل المبتكر والشخصية التي تستطيع مواجهة التحديات والوقوف أمامها. فالفنون الادبية كانت طاغية على العلوم في مناهج التعليم، والاساليب التربوية وطرائق التدريس المتبعة كانت متخلفة. فبدلا من أن ينمي المربون مهارات التحليل والاستنباط التي هي الطريق إلى الابداع والابتكار لدى المتعلمين كانوا يحشون عقولهم بالمعارف والمعلومات المتنوعة. وبدلا من مساعدتهم على امتلاك أدوات التعبير عن الحقائق والافكار كانوا يغرقونهم في الخلافات العقيمة مما شجعهم على الميل إلى الاعتماد على الأساتذة والعزوف عن الاعتماد على النفس. كما أن تلك المؤسسات كانت تعاني من نقص ملحوظ في الوسائل والامكانيات

التربوية . بالاضافة الى أن وضعيتها المادية كانت غير مستقرة لاعتمادها على الاوقاف الاسلامية أولاً، وعلى المبادرات الفردية من قبل أهل الخير والصلاح ثانيا .

وبمجرد دخول فرنسا الى الجزائر، فانها استولت على الاوقاف مصدر حياة تلك المؤسسات وتمويلها، وطاردت المعلمين واعتبرت اللغة العربية لغة أجنبية . كما حولت عددا كبيرا من المساجد الى محلات تجارية وكنائس واصطبلات ومستودعات، وهدمت البعض منها كلية . لقد أشار بسام العسلي(العسلي ١٩٨٣) الى أن عدد المساجد بلغ بمدينة الجزائر ١٠٦ مساجد سنة ١٨٣٠ وبقي منها ٠٨ مساجد فقط سنة ١٩٦٢ .

الى جانب كل هذا، لقد أقامت فرنسا تعليما موازيا تقدمه من خلال المدارس التي سمتها« مدارس ابناء الاهالي» لقلة لاتتجاوز ١٠٪ من ابناء الجزائريين الذين هم في سن التعليم . لقد كان تعليما هزيلا تطبق فيه البرامج المطبقة في فرنسا دون مراعاة للظروف المحلية، وليس للغة والثقافة العربيتين والدين الاسلامي فيه أي نصيب . لقد كان هدفه من جهة تمكين فرنسا من الحصول على أفراد كما تريد هي . ومن جهة أخرى خلق يد عاملة قوية للعمل في مزارع الاوربيين ومصانعهم . ولم يكن يهدف أبدا إلى رفع مستوى الجزائريين الثقافي والفكري والعلمي والاجتماعي .

وفي مقابل هذا التعليم، أنشأت فرنسا مدارس لتعليم أبناء الفرنسيين والاوربيين الذين كانوا في الجزائر . لقد كان هذا التعليم راقيا واجباريا ومجانيا يقوم به معلمون أكفاء في مدارس تتوفر على الامكانيات التربوية .

لم يستسلم الشعب الجزائري، وقاوم بكل قوة لتبقى مؤسساته الثقافية قائمة . ولقد كانت الحركة الاصلاحية التي قامت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين اصدق تعبير عن رغبة الجزائريين في بقاء تلك المؤسسات حية تعلم الناس دينهم ولغتهم وثقافتهم العربية الاسلامية(تركي رابح ١٩٨١) .

٣/حياة الشيخ الابراهيمي: ولد محمد البشير الابراهيمي في ١٤

جوان ١٨٨٩ بقرية من قرى مدينة راس الوادي ولاية برج بوعريريج في الشرق الجزائري في أسرة كانت على جانب كبير من العلم والدين. علمه القرآن شيخ من شيوخ القرية فحفظه في عمر التاسعة. بعد ذلك كلف بتعليمه عمه محمد المكي فحفظ كثيرا من العلوم والمتون. في سن الرابعة عشرة مات عمه فخلفه في تعليم التلاميذ والطلبة. ولما أن أصدرت فرنسا قانون التجنيد الاجباري سنة ١٩١١ قرر الشيخ الابراهيمي الهجرة، كما فعل عدد كبير من الاسر الجزائرية إلى المدينة المنورة مقتفيا أثر والده. وفي طريقه إليها عرج على القاهرة ليمكث في الازهر الشريف حوالي ثلاثة اشهر حضر فيها عدد من الدروس. وفي المدينة المنورة التقى بوالده، وبالشيخ عبد الحميد بن باديس واستقر هناك حيث تعلم وعلم.

بعد ثورة الشريف حسين بن علي ضد تركيا، توجه الشيخ الابراهيمي إلى دمشق ليمكث فيها مدة من الزمن اشتغل خلالها بالتدريس في مدرسة السلطانية الثانوية. كما قدم بعض الدروس الدينية في المسجد الاموي.

سنة ١٩٢٠ يعود الشيخ الابراهيمي إلى الجزائر لاحياء الدين واللغة العربية منسقا جهوده مع جهود الشيخ ابن باديس وجهود عدد آخر من العلماء إلى أن تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. قسمت الجمعية الجزائر إلى ثلاث مقاطعات كبرى من الشمال إلى الجنوب، وعينت على رأس كل مقاطعة عالما من العلماء.

ففي الغرب عين الشيخ الابراهيمي ليستقر في مدينة تلمسان. وفي الوسط عين الشيخ الطيب العقبي ليستقر في الجزائر العاصمة. وفي الشرق عين الشيخ ابن باديس ليستقر في مدينة قسنطينة.

لما أن بدأت الحرب العالمية الثانية، طلبت فرنسا من رجال الجمعية مساندتها بكتابة البيانات الرسمية المؤيدة لها والمعادية لدول المحور. ولما أن رفضوا فعل ذلك، اتخذت ضدهم مجموعة من الاجراءات العقابية، فنفي الشيخ الابراهيمي الى صحراء جنوب الغرب الجزائري.

بعد وفاة الشيخ ابن باديس سنة ١٩٤٠، عين الشيخ الابراهيمي رئيسا للجمعية وهو في المنفى. وبعد إطلاق سراحه سنة ١٩٤٣ تمكن في سنة واحدة من انشاء ٧٣ مدرسة في مدن الجزائر وقراها. كما أنه لم يتخل عن تقديم الدروس للتلاميذ والطلبة والعامة. وبفضل تشجيعاته وحسن تدبيره تمكنت الجمعية في وقت قصير من بناء حوالي ٤٠٠ مدرسة واكثر من ٧٠ مسجدا في ربوع الجزائر.

تغتنم فرنسا أحداث شهر ماي ١٩٤٥ لتزج بزعماء الجمعية في السجن مدعية أنهم مدبرو تلك الاحداث. بعد حوالي سنة، يطلق سراح الشيخ الابراهيمي فينشط حركة التعليم من جديد ويعيد اصدار جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء.

سنة ١٩٥٢ تكلف الجمعية الشيخ الابراهيمي ليكون سفيرها الى البلدان العربية، فيستقر في القاهرة ويواصل نشاطه فيها لغاية استقلال الجزائر سنة ١٩٦٢. عين الشيخ الابراهيمي وزيرا للاوقاف والشؤون الدينية في أول حكومة جزائرية إلى أن توفي رحمه الله سنة ١٩٦٥ م.

على الرغم من أن الشيخ الابراهيمي لم يكن مشغولا بالتأليف والكتابة« لم يتسع وقتي للتأليف والكتابة مع هذه الجهود التي تاكل الاعمار اكلا، ولكنني متاكد بانني الفت للشعب رجالا» (الابراهيمي ١٩٨٥). إلا أنه ألف عددا من الكتب منها:

- كتاب آثار الابراهيمي في أربعة أجزاء.
- كتاب شعب الايمان.
- كتاب أسرار الضمائر في العربية.
- كتاب حكمة مشروعية الزكاة في الاسلام.
- كتاب نظام العربية في موازين كلماتها.
- رواية كاهنة الأوراس.

٤/الفكر التربوي عند الابراهيمي:

١٠٤/ التربية عند الابراهيمي: يرى الشيخ الابراهيمي أن الغاية من التربية هي توحيد النشء في أفكاره المتعددة ومشاربه التي يأخذ منها وضبط نوازعه، وعدم تركه مضطربا بين اتجاهاته وميوله، وتصحيح نظراته إلى الحياه بفهمها وتسديد نظراته إلى الحياة بفهمها وتسديد نظرته اليها، وتشديد عزيمته في طلبها، ونقله من صاحب فكر ضيق إلى فكر اوسع منه دائرة وأرحب أفقا وأصح أساسا(الابراهيمي ١٩٨١). كما يرى أن التربية سابقة للتعليم. فهي الأرض والتعليم شجرتها ونباتها والجيل الصغير يجب أن يكون متخلقا ومتربيا قبل أن يكون متعلما. وفي احدى وصاياه للمعلمين، يقول الابراهيمي: «إن هذا الجيل الذي أنتم منه لم يؤت في خيبته في الحياة من نقص في العلم. وانما خاب من نقص في الاخلاق. فمنها كانت الخيبة، ومنها كان الاخفاق»(الابراهيمي١٩٨١).

اما لوازم التربية فهي عند الابراهيمي الدين والاخلاق والعلم والمال. فالدين شرط أساسي للمجتمع المتين. والتربية يجب ان تكون دينية داخل مؤسسات المجتمع(الاسرة، المدرسة، المسجد، النادي،) وان أول مايقوم به المصلح هو تصحيح النظرة الى الدين، وإبعاد البدع والخرافات التي التصقت به، ثم الدعوة اليه بالحكمة والموعظة الحسنة لانه دين تربوي وعملي يقوم على معاملات الافراد بين بعضهم البعض معاملة مبنية على مراعاة مصالح الفرد والجماعة، فيأخذ كل ذي حق حقه ويقوم كل بواجبه دون تقصير فيه.

وفيما يتعلق بالاخلاق، فان المجتمع المنشود في حاجة إلى بذل مجهودات كبيرة لرفع درجة الاخلاق فيه. وان اول مايبذل من مجهودات يجب أن يبذل في الاسرة وفي البيت بالخصوص. والاخلاق التي يجب تقديمها في الاسرة تكون أولا أخلاق القرآن، وثانيا الأخلاق العربية المأخوذة من آداب السلف وماخلفوه من تراث. أما الاخلاق البالية المترسبة في المجتمع فان علاجها يتم بالتدريج لتحل محلها الاخلاق الصالحة.

وفيما يخص العلم، فان الاخذ بالعلم الصالح يؤدي الى تربية اجتماعية مؤسسة على المنطق العلمي وروح الايمان. وانه لاعلم بدون اخلاق. يبين الابراهيمي أن السلف الصالح قد ساروا في حياتهم على هدي العلم وعلى وحي القلم فربوا أنفسهم تربية تجمع بين الدين والدنيا.

(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الأول) الى جانب هذا، قادة المجتمع يجب أن يكونوا هم العلماء. فهم مسيرو الامة، وراسمو منهج حياتها بما يتازون به من علم ومعرفة وحكمة وتعقل.

وفيما يتعلق بالمال، فان الابراهيمي يرى أن المال والعلم أساسيان لبقاء المجتمعات أو اندثارها. وهما سلاحان لايطمع طامع في الحياة بدونهما. إلى جانب هذا، فقد كان الابراهيمي يرى ضرورة المورد المالي لنجاح المشاريع التربوية. ولابد من تخصيص ميزانية ضخمة لتحقق المدرسة أهدافها المنشودة.

٢٠٤/ منهج التعليم عند الابراهيمي:

١٠٢٠٤/ هدف التعليم: لم تكن أهداف التعليم عند الابراهيمي مختلفة عن أهداف التعليم عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. لقد كان الاتفاق بينهما كاملا. ومن هنا فان هدف التعليم كان هو« تفقيه النشء الجديد في دينه ولغته وتعريفه بنفسه بمعرفة تاريخه». وفي موقف آخر يبين الابراهيمي أن هدف التعليم هو: « المحافظةعلى مقومات الامة من الاندثار والضياع»(الابراهيمي ١٩٨١ - الجزء الأول).

ولكن ماهي الطريقة التي تم الاتفاق عليها لتحقيق تلك الأهداف. يجيب الشيخ الابراهيمي قائلا: «كانت الطريقة التي اتفقنا عليها أنا وابن باديس في اجتماعنا بالمدينة المنورة في تربية النشء هي ألانتوسع له في التعليم، وانما نربيه على فكرة صحيحة ونوسع علمه قليلا. فتمت لنا هذه التجربة في الجيش الذي أعددناه من تلاميذنا»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الأول).

٢٠٢٠٤/ محتوى التعليم(الخبرات المختلفة): لتحقيق الاهداف سالفة الذكر، كان من الضروري أن يشمل البرنامج(المحتوى) خبرات تكون قادرة على تحقيق تلك الأهداف. وتراعي فيها الاسس النفسية والتربوية ورغبات المتعلمين وميولهم. كما يجب أن تكون مرتبطة بواقع الحياة للمتعلمين. لهذا فان الابراهيمي يرى أن البرامج يجب أن تحتوي على العناصر التالية: الدين الاسلامي واللغة العربية وشخصية الامة العربية والمعرفة العلمية.

ففيما يخص الدين الاسلامي، يرى الابراهيمي أن: « التاريخ لم يعرف دينا من الاديان لم يبق على أساس الجنسية ولم يرفع على قواعدها الا دين الاسلام. فهو لايختص بجنس. وهو صالح لكل جنس، موافق لكل فطرة، ملائم لكل نفس. تجد في عقائده غذاء العقل وفي عبادته تزكية النفس، وفي أحكامه رعاية المصلحة، وفي آدابه خير المجتمع »(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الاول).

ومن هنا، فان الابراهيمي نادى بأن يكون الدين الاسلامي من أسس التعليم في المدرسة العربية لتخريج جيل مسلم يؤمن بان للحياة قاعدتين: علوم الدنيا وعلوم الدين، ولاسعادة بشرية دون مزج بين العلمين.

وفيما يخص اللغة العربية، يرى الابراهيمي أن: « اللغة العربية لو لم تكن لغة مدنية وعمران، ولم لم تكن لغة متسعة الافاق غنية بالمفردات والتراكيب، لما استطاع أسلافنا أن ينقلوا إليها علوم اليونان، وآداب فارس والهند، ولالزمتهم الحاجة الى تلك العلوم بتعليم تلك اللغات، ولو فعلوا لاصبحوا عربا بعقول فارسية وادمغة يونانية ولو وقع ذلك لتغيّر مجرى التاريخ الاسلامي برمته»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الاول).

علاوة على هذا، فقد بين الابراهيمي ان لغة الجزائر العربية الاسلامية هي العربية: « اللغة العربية في الجزائر ليست غريبة ولادخيلة، بل هي في دارها وبين حماتها وأنصارها وهي ممتدة الجذور مع الماضي مشيدة الاواخي مع الحاضر»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

لهذا، فقد جاهد الابراهيمي على أن يكون التعليم في مدارس الجمعية عربي اللسان حفاظا على اللغة العربية، وحفاظا على الاخوة الروحية بين ابناء الشعب الجزائري.

وفيما يتعلق بأهمية التاريخ والجغرافيا والثقافة العربية الاسلامية يبين الابراهيمي مايأتي» إنهم يريدون أن ننسى ماضينا فنعيش بلا ماض حتى إذا استيقظنا من نومنا أو من تنويمهم لنا لم نجد ماضينا نبني عليه حاضرنا فاندمجنا في حاضرهم وكل مايريدون»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

لهذا، فان الابراهيمي عمل على أن تكون من بين مواد مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مواد تاريخ الجزائر وجغرافيتها والثقافة العربية الاسلامية، وهذا ابتداء من السنة الثالثة ابتدائي.

وفيما يتعلق بالمعرفة العلمية، ونظرا لاهميتها في غرس الروح العلمية في الافراد، وتوجيه اهتمامهم إلى العلوم التي غفل عنها المسلمون في عصور الانحطاط وكان التلميذ العربي محروما منها لان المدرسة العربية كانت خالية منها، فإن الابراهيمي خاصة، وجمعية العلماء عامة كانت حريصة على وضع مواد الحساب والهندسة والطبيعيات في برامجها.

٣٠٢٠٤/ طرائق التعليم: نظرا الى التحديات التي كان التعليم العربي الحر يواجهها من قبل الادارة الفرنسية والضغوطات المختلفة التي كانت مفروضة عليه لافشاله، فان رجال الجمعية كانوا قد اخذوا بعين الاعتبار ضرورة أن يكون ناجحا، ويحقق أهدافه كاملة. ومن هنا فقد أعتنوا بالطرائق التي تقدم بها الخبرات إلى المتعلمين. فقد نبه الابراهيمي ومن قبله الشيخ ابن باديس إلى قصور طرائق التلقين والتحفيظ التي كانت مستخدمة في مدارس التعليم العربي. لقد قال: « انه حان الوقت لاستبدال الطرق التقليدية في التدريس من حشو أدمغة الطلبة واستعمال العنف في التعليم وتغييرها بنظم حديثة تعتمد على الفهم والتعليل والتعزيز »(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

الى جانب طرائق التعليم الحديثة التي دعا رجال الجمعية الى استخدامها في التعليم، فان الابراهيمي قد الح على عدم الاكتفاء بتلقين العلوم دون تطبيقها«لان التعليم النظري المجرد من التطبيق يعتبر تضييعا للوقت وتعطيلا للتحصيل»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

ولاشك ان هذا الاسلوب الذي يعتمد الوسائل الحسية في الايضاح ويتخذ الاستجواب طريقة في التدريس هو الاسلوب الذي يساعد الطفل على التعليم الذاتي ويشجعه على تفتح شخصيته التي لم يكن لها اعتبار في اساليب التعليم الاسلامي المختلفة العتيقة.

٣٠٤/ تعليم الفتاة: لم تكن مشاكل المرأة في الجزائر في عهد الابراهيمي مختلفة عن مشاكل المرأة في أنحاء العالم الاسلامي المختلفة. فهي مشاكل ذات جذور تاريخية ومتعددة الاوجه ومعقدة أيضا. لهذا، فان الابراهيمي خاصة وجمعية العلماءعامة سارعت إلى أخذها بعين الاعتبار، ورأت أن تربيتها مسألة لاتحتمل الانتظار.

لقد وصف الابراهيمي حالة المرأة الجزائرية في عهده فقال: «وياعجبا لاينقص من بعض الأمهات عندنا. فقد أصابهن مع جهلهن مس من الاستعمار فنرى الواحدة منهن تعنى بولدها في ميقات المكتب الفرنسي فتحافظ على الوقت في الدقيقة، وترجل شعره وتغسل أطرافه وتنظف ثيابه. أما في ميقات المدرسة العربية، فترسله أشعث مغبرا مختل الهندسة متأخرا عن الوقت لانها سخرته في أغراضها أو متقدما عنه لتستريح من شيطنته»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الرابع).

لقد دعا الابراهيمي إلى تعليم المرأة وحذر من تجهيلها. فهو يرى في المرأة المسلمة قواعد البيت ومنه قواعد الامة ككل. ولقد حذر من جهلها فقال: «وويل لبيوتنا من هذه القواعد الجاهلات»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الرابع). وقال: « ان الامة كالطائرة لاتطير الا بجناحين. وجناحاها هما الرجل والمرأة. والامة التي تخص الذكر بالتعليم تريد ان تطير بجناح واحد»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث)

وبمجرد تكوين جمعية العلماء، شرعت في تعليم الجنسين ذكورا واناثا في إطار ديمقراطية التعليم وتعميمه. ففي السنوات الثلاث الاولى من التعليم الابتدائي، كان التعليم في مدارس الجمعية مختلطا تحت رقابة صارمة. لكن في السنوات الاحقة كان التعليم منفصلا. فالذكور يتعلمون في مدارسهم وتتعلم البنات في مدارسهن.

٤ • ٤/ تعليم الكبار ومحو الامية: يرى الابراهيمي أن أكبر نقيصة من النقائص التي قد تنتهي بالام الى الفناء والعدم هي نقيصة الامية. يقول الابراهيمي: « لاتفشو الامية في امة الاافقدتها معظم خصائص الحياة، واكبر جناية تجنيها الامية على الامم هي القضاء على التفكير. والتفكير هو المعيار الذي توزن به القيم العقلية في الامة سهوا واسفافا. اما أن ترتقي برقي تفكير أبنائها أو تنحط وتصبح في الحضيض بالتفكير الساذج. ومحال ان يمحو تفكير الامي لان فكره في قفص من اميته. ومادامت المدركات الانسانية قاصرة على البسائط لاتتناول المدركات العليا، فان التفكير يكون بسيطا فان ارتفع قليلا فذاك إما آت من فطرة سليمة، أومن تجارب صحيحة. »(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الاول) وفي موقف آخر يبين الابراهيمي أن من اشنع آثار الامية هي فتكها بالعقول وتعطيلها للمواهب(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الرابع).

ويبين حالة المصاب بها قائلا: « إن الامية تطبع المصابين بها بطابع حيواني ساذج. فترى الامي حيا كميت وساكن يضطرب من نفسه في المضطرب الضيق ويقف عند حدود تفكيره وقفة البيان الهيوب المتردد. تمر عليه مواكب الحياة المجدة في السير والتنقل»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الاول).

لحل مشكلة الامية، يرى الابراهيمي ضرورة حماية الصغار المعرضين لفتكها، وكذا علاج الكبار من دائها. فبالنسبة للصغار، فان المصل الواقي لهم، هو تلقينهم مبادىء القراءة والكتابة من الصغر وتحذير الاباء من

التفريط في تعليمهم، والتاكيد على الاستزادة في العلم وضمان تطبيق مبدا تعميم التعليم. وفيما يخص الكبار، فان الابراهيمي يقترح عدة طرق لعلاج الامية لديهم. ومنها مايجب ان يقوم به المثقفون تجاههم من مجهودات لتقليل اميتهم. يقول: « يكون ذلك بتنزل المثقف في مخاطبة العامي واستدراجه في كل اجتماع الى بيان مايجهله او يغلط فيه. ويتخير لذلك المناسبات واوقات الفراغ» (الابراهيمي ١٩٨٠ الجزء الاول). ومنها ايضا مايمكن ان تقدمه الجمعيات المختلفة لافرادها من نصح وإرشاد وتعليم لمبادىء القراءة والكتابة والحساب. يقول الابراهيمي: « وان تتقدم كل جمعية أو مجموعة عمل إلى أفرادها بالنصح والارشاد ثم تعليمهم مبادىء القراءة والكتابة والحساب مقابل مبلغ من المال يمنح لطالب معين يقوم بتعليمهم حسب التوقيت الذي يساعدهم دون الاخلال بنظام العمل. إن همم الرجال تدك الجبال. » (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الاول).

ويقترح الابراهيمي خطة لتسهيل تعليم مبادىء القراءة والكتابة والحساب فيقول: « نستطيع استعمال أحرف الهجاء مركبة ومفردة، مطبُوعة على صحائف الورق القوي. وكذا طبع الارقام الحسابية وسورا من القرآن بالحرف الغليظ وطبع جمل تتضمن معاني مستقلة في العبادات والعقائد والفرائض خاصة إننا مجتمع مسلم» (الابراهيمي ١٩٨١الجزء الاول).

٥٠٤/ آداب المعلم:

١٠٥٠٤/ مكانة المعلم وأدواره: يبين الابراهيمي مكانة هذا الفرد في المجتمع، فيقول: « هاأنتم هؤلاء تربعتم من مدارسكم عروش مماليك رعاياها أبناء الامة وأفلاذ اكبادنا» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث) كما يبين أن دور المعلم لايقف عند تعليم النشء بل يتعداه، إلى باقي فئات المجتمع، فيقول: « إنكم معلمون للصغار وأئمة للكبار. أولئك ياخذون من أخلاقكم وعملكم، وهؤلاء يأخذون من أخلاقكم. فاذا راعيتم الجانب الأول واعتقدتم أنكم معلمون للصغار فحسب المعلم أن يؤدي وظيفته أداء آليا

واغفلتم الجانب الثاني، فلم تبالوا بما يأخذه منكم استقامة واعوجاجا كان ضركم اكثر من نفعكم» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

٤٠٥٠٢/ الصفات التي يجب ان يتصف بها المعلم: يرى الابراهيمي أن المعلم الذي يكون قادرا على تأدية واجبه على أحسن وجه، لابد وان تتوفر فيه مجموعة من الصفات، ومنها:

٤٠٥٠٢٠١/ الصفات الجسمية: وخاصة سلامة الجسم والحواس من الامراض. يرى الابراهيمي ان الصفات الجسمية من الضروري توفرها في المعلم. ومن الضروري أيضا اخذها بعين الاعتبار اثناء انتقاء المعلمين وخاصة معلمي السنوات الاولى من التعليم الابتدائي (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث)

٤٠٥٠٢٠٢/ الصفات الاخلاقية: يضع الابراهيمي الصفات الاخلاقية للمعلمين في المقام الاول لانها ذات تاثير كبير في نفوس التلاميذ. فالتلميذ يقتدي بمعلمه ويتلقف كل مايصدر منه. ولان راس مال التلميذ هو مايأخذه عن المعلم من الاخلاق الصالحة بالقدوة. لهذا ينصح الابراهيمي المعلمين بان يكونوا« صادقين اذا هم زينوا الصدق لتلاميذهم وان يكونوا صابرين اذا هم حسنوا لهم الصبر، الى غير ذلك من الشمائل الحسنة» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

وان أهم الصفات التي يجب أن يتصف بها المعلمون ويسعوا إلى تربية النشء عليها هي: « المعلمون حراس الجيل او المؤتمنون عليه والقوامون على بنائه وبناء عقوله ونفوسه. فهناك الواجب الاخلاقي التربوي من تربيته على التحاب في الخير والتآخي في الحق والتعاون على الاحسان والصبر الا على الضيم والاقدام الا على الشر، والايثار الا على الشرف، والتسامح الافي الكرامة» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

كما يحذر الابراهيمي المعلمين من الوقوع في الزلات وارتكاب الاخطاء لان أعين العامة لاتنام، والسنتهم لاتسكت. يقول: « ان العامة

التي ائتمنتكم على تربية أبنائها تنظر إلى أعمالكم بالمرآة المكبرة. فالصغيرة من أعمالكم تعدها كبيرة، والخافتة من أقوالكم تسمعها جهيرة، فاحذروا ثم احذروا» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

٤٠٥٠٢٠٣/ الصفات المعرفية والذهنية: على المعلم أن ينشط قدراته الذهنية ليتمكن من السيطرة على مادته وكذا ليتمكن من دراسة ميول الاطفال حين يختلط بهم فيتمكن من اصلاح مايفسد منها. وأن التعرف على طباع الاطفال يساعد على اجتثاث النقائص التي تلازمهم من خوف وغضب وحسد وسرعة تاثر وانفعال، وافشاء كل ماتسمعه آذانهم وتراه اعينهم. وعليه، فان قدرات المعلم الذهنية تمكنه من التكيف مع استجابات التلاميذ. وان مايأخذه الاطفال عن معلميهم من العلم والمعرفة لهو ربح فائدة. (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

٤٠٥٠٢٠٤/ الثقافة الخاصة: ومن اهم صفاتها التمكن من اللغة التي يتم التدريس بها. خاصة اللغة العربية باعتبارها لغة الأمة وأحد مقوماتها. لهذا، فان الابراهيمي يدعو المعلمين إلى الغوص فيها والتحكم فيها قدر الامكان. وان الابراهيمي نفسه كان، كما يقول شيبان، (شيبان ١٩٨٥) «أديبا شاعرا وخطيبا مفوها عالما فقيها في العربية خبيرا بأسرارها متضلعا في آدابها وفنونها، إلى جانب علمه بالتفسير والحديث وعلومه بالفقه واصوله. أما اسلوبه في الكتابة، فهو جاحظ عصره وبديع زمانه مما جعله بحق معجزة من معجزات الثقافة العربية الاسلامية في القرن العشرين».

٤٠٥٠٢٠٥/ الثقافة العامة: ينصح الابراهيمي المعلمين بالاستزادة في العلم عن طريق التوسع في المطالعة ليتسع الاطلاع ويستفيد القاصر من الكامل.

٤٠٥٠٣/ متابعة المعلمين: تحقيقا لكل الاهداف التي حددتها جمعية العلماء للمدرسة، فقد كان من الضروري متابعة المعلمين للاطلاع عن كثب

على المجهودات التي يبذلونها، والممارسات التي يقومون بها. ونظرا لخطورة الموقف الذي كانت عليه الجزائر في الوقت الذي كانت فيه الجمعية رافعة لواء التربية والتعليم، فقد كانت المتابعة أحيانا قاسية. لقد قال الابراهيمي: «فاذا رأيتمونا نمسكم بالشدة أحيانا ونقسو عليكم في التثقيف، فذلك لكي يخلص لنا من عشرتكم أحفاد يخلفوننا». (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

٤٠٥٠٤/ العلاقة بين المعلم والتلميذ: لبناء علاقة حسنة بين المعلم والتلميذ، يبين الابراهيمي مايأتي: «حتى يتمكن المعلم من الوصول إلى نفوس تلامذته من أقرب طريق، ولكي يصلح نزعاتهم بايسر كلفة، ولكي يحملهم على طاعته والامتثال لامره باسهل وسيلة، يجب أن يتحبب اليهم فيتبع طريقة الترغيب وذلك بان يضاحكهم ويسأل عن أحوالهم باهتمام ويحادثهم بلطف وبشاشة ويبسط لهم الامال، ويظهر لهم من الحنان والمعطف مايحملهم على محبته. فان احبوه، فانه يستطيع أن يصل بهم إلى مايريد ومنه فانه يحبب اليهم القراءة والعلم.» كما يقول الابراهيمي: «ان من الطباع الازمة للاطفال انهم يحبون من يتحبب اليهم، ويميلون الى من يحسن اليهم، ويأنسون بمن يعاملهم بالرفق ويقابلهم بالبشاشة والبشر» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

كما لاينسى الابراهيمي ان من اطراف العلاقة والمعلم والمتعلم هو التلميذ. يقول الابراهيمي: «لايفلح الصغير التربية ولاينجح في القراءة الا اذا احب معلمه كحبه لابويه اواعظم. واحب المدرسة كحبه لبيت ابويه واشد. ويظهر ذلك بتباهي الصغار بمعلمهم وبمدرستهم» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

٥٠٥٠٤/ الاعداد التربوي للمعلمين: لتحقيق اهداف منهج التعليم كاملة، رأت جمعية العلماء وخاصة في عهد الابراهيمي ضرورة اعداد المعلمين اعدادا تربويا متينا لتمكينهم من اداء مهامهم على اكمل وجه. وفي

هذا الصدد، فقد شرع في تنفيذ برنامج خاص لتدريب المعلمين بواسطة الندوات التربوية والدروس التطبيقية النموذجية التي كانت تقدم للمعلمين بين الفترة والاخرى. وقد كانت مهمة الاعداد التربوي توكل للمفتشين التربويين الاكفاء الذين تشرف على اختيارهم لجنة التعليم العليا للجمعية.

٦٠٤/ آداب المتعلم:

١٠٦٠٤/ مسؤوليات الشباب المتعلم وواجباتها: يحمل الابراهيمي التلاميذ والطلاب مسؤولية وواجب تعمير واعادة مجد وبناء تاريخ الامة العربية. يقول: « انكم يا ابناءنا مناط آمالنا ومستودع امانينا نعدكم لحمل الامانة وهي ثقيلة، ولاستحقاق الارث وهو ذو تبعات وتكاليف. يا أبناءنا إن الحياة قسمان: حياة علمية وحياة عملية. وأن الثانية منهما تبنى على الأولى قوة وضعفا، وانتاجا وعمقا، وإنكم لا تكونون أقوياء في العمل إلا إذا كنتم أقوياء في العلم»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

٣٠٦٠٤/ الشروط الواجب توفرها في طالب العلم: يقدم الابراهيمي مجموعة من الشروط التي تمكن طالب العلم من التعلم الجيد. أهمها ما يأتي:

١٠٣٠٦٠٤/ الانقطاع إلى العلم والايمان بقيمته في الدنيا والاخرة والرحلة في سبيله: « إن أسلافكم كانوا يعدون الرحلة في سبيل العلم من شروط الكمال فيه»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

٢٠٣٠٦٠٤/ توجيه المعلم: « كما يجب أخذ العلم من أفواه رجاله وبطون الكتب بالغوص في كنوزها بالبحث والمطالعة»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

٣٠٣٠٦٠٤/ الاعتماد على المذاكرة: لايجب الاعتماد على الدرس المقرر فقط، بل يجب الاعتماد على مذاكرة ذلك الدرس والتوسع فيه. يقول الابراهيمي« إن المذاكرة لقاح العلم»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

٥/ الفكر التربوي للابراهيمي في الميزان:

١٠٥/ اهتمام الابراهيمي بمرحلة الطفولة المبكرة وادراكه لاهميتها في حياة الطفل مستقبلا: تعتبر مرحلة الطفولة من اهم المراحل في حياة الفرد ففيها تنمو قدرات الطفل وتتفتح مواهبه، ويكون قابلا للتوجيه والتشكيل، ولقد اثبتت الابحاث والدراسات النفسية والتربوية(انظر مثلا عواطف ابراهيم محمد ١٩٨٣) خطورة هذه المرحلة واهميتها في بناء الانسان وتكوين شخصيته وتحديد اتجاهاته في المستقبل. يبين سعد مرسي احمد وآخرون (١٩٨٦) ان ٥٠٪ من المكتسبات العقلية المتوفرة للمراهق في سن ١٧ سنة من عمره تحصل في السنوات الاربع الاولى. وان ٣٠٪ تظهر فيما بين الثامنة والرابعة. وان ٢٠٪ المتبقية تكتمل فيما بين الثامنة والسابعة عشر.

كما ابرزت مدرسة التحليل النفسي اهمية الطفولة المبكرة واثرها في نمو الشخصية وسلامتها في المستقبل. وبينت أن كل مايلاحظ من سلوك معين لدى الشباب أو الكبار يعود تفسيره إلى حد كبير إلى السنوات الخمس الاولى من الطفولة.

والابراهيمي، في إحدى وصاياه للمعلمين، يقول: «إن الاطفال مفطورون على غرائز ناقصة يزيدها الاهمال وفقدان التربية الصالحة نقصا وشناعة وتعالجها التربية كما تعالج الامراض. فاذا لم تعالج في الصغر اندملت نفوسهم عليها كما يندمل الجرح على فساد، وجفت كما يجف العود على عوج. فضعوا أيديكم على تلك النقائص وتعمدوها بالاصلاح والتقويم او بالتهذيب والتعديل»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث).

٢٠٥/ اللين وعدم استخدام القوة مع الاطفال: لقد كانت المدارس الاوربية والامريكية حتى القرن الثامن عشر ثكنات اضطهاد للاطفال الابرياء فقد كان الفكر السائد آنذاك يرى ان الاطفال الصغار سواعد للشيطان، وان الطفل ليس ضرورة علمية فقط، بل ضرورة دينية. فالطفل يضرب لاخراج الشيطان منه. لهذا، فقد كان الاطفال يضربون ضربا مبرحا ويعاقبون العقاب الشديد.

ولاغرابة أن يثور المربون المحدثون (مونتيني ١٥٣٣ - ١٥٩٢/ فينيلون ١٦٥١ - ١٧١٥/ روسو ١٧١٢ - ١٧٧٨) ضد ذلك العنف الوحشي ضد الاطفال وينادون بالحرية المطلقة . وبحظر العقوبة مهما كان الحال .

يمثل هذا الانتقال من طرف(قسوة شديدة) الى آخر (حرية مطلقة) تطرفا ، وهو ليس بالشيء الممدوح . يقول الابراهيمي : « ليحذر المعلمون الكرام من سلوك تلك الطريقة العتيقة التي كانت شائعة بين معلمي القرآن ، وهي اخذ الاطفال بالقسوة والترهيب في حفظ القرآن ، فان تلك الطريقة هي التي افسدت هذا الجيل ، وغرست فيه رذائل مهلكة . إن القسوة والارهاب والعنف تحمل الاطفال على الكذب والنفاق وتغرس فيهم الجبن والخوف وتبغض اليهم القراءة والعلم . وكل ذلك معدود في جنايات المعلمين الجاهلين باصول التربية»(الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثالث) .

وهو في هذا يتفق مع الباحثين الآخرين . يقول محمد منير الغضبان(١٩٨٢) ليس بالضرب يتم التعليم ، وليس باللعب يتم التعليم ، ولكن بالملاطفة والتقدير والحب .

٣٠٥/ التدرج في التعليم : مبدأمن مبادىء التعليم يراه الابراهيمي ضروريا للتعليم الناجح هو مبدا التدرج في التعليم . يكون هذا التدرج من البسيط الى المعقد ، ومن المحسوس الى المجرد ومن العام المقتضب الى الخاص المفصل . وهو في هذا يتفق مع كثير من الباحثين في علم النفس التربوي (انظر مثلا عبد الحميد محمد الهاشمي ١٩٨٢/ جان بياجيه ١٩٦٧/ ابو حامد الغزالي بدون تاريخ) الذين يرون ان التدرج في التعليم اساسي لانه ينسجم والتكوين الطبيعي للشخصية الانسانية . يرى الابراهيمي ان : «الناشىءالصغير يدرك بقوة شخصية الاستاذ من عيوب او كمالات . ويدعو المعلم بان يكون اسوة حسنة في كل مكان لان الطفل قد يرى عيبا في معلمه كان قد نصحه الا يقع فيه فتسقط قيمة المعلم من ذهن

التلميذ لانه نظر اليه ككل متكامل لايخطىء، ولان تكذيب الفعل القول من مفسدات التعليم» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

وكما هو واضح، فان الابراهيمي يتفق مع نظرية الغشتالت التي ترى ان الوضع كله، لاالاجزاءه المنفصلة، يحدد ادراك المتعلم وذلك على اعتبار ان الكل هو التنظيم ذو المعنى للاجزاء.

٥/٤ ربط النظري بالتطبيقي: يريد الابراهيمي ان يكون التعليم في مدارس جمعية العلماء تعليما واقعيا ونابعا من خبرات التلاميذ ومن المحيط الذي يعيشون فيه. تعليما تمزج فيه المعارف النظرية بالتطبيقات العملية وبالممارسات الميدانية، وذلك حتى يبقى في الذاكرة أطول مدة ممكنة دون ان يتعرض للنسيان او الضياع. لهذا فهو يحث المعلمين على ان يربطوا العلم النظري بواقع الحياة، وان يكونوا عمليين وميدانيين. يقول: «امزجوا لهم العلم بالحياة، والحياة بالعلم وبينوا لهم الحقائق واقرنوا لهم الاشباه بالاشباه واجمعوا النظائر الى النظائر، وبينوا لهم العلل والاسباب حتى تثبت في نفوسهم من الصغر ملكة التحليل» (الابراهيمي ١٩٨١ الجزء الثاني).

وهو مع هذا يتفق مع عدد من الباحثين. فجيلفورد مثلا (١٩٨٦) يرى ان لايكفي أن يكون الانسان ناضجا، وان يكون لديه دافع او ميل لكي يتعلم او يكسب مهارة، بل لابد من توفر عنصر التدريب ايضا حتى يتقن ذلك التعلم او التدريب.

٦/ خاتمة: لقد تبين لنا بوضوح في هذه الدراسة ان للشيخ الابراهيمي فكرا تربويا ناضجا، فيه كثير من حقائق علم النفس التربوي الحديث واذا كان هذا العلم قد توصل اليها بواسطة البحوث والتجارب، فان الابراهيمي قد توصل اليها بالعمل والممارسة.

لقد تبين ان الابراهيمي على علم باهمية الاهداف التربوية وتحديدها وانتقاء الخبرات التعليمية التي يمكن تحقيقها، وبضرورة استخدام طرائق التدريس الحديثة لانها اقدر على تنمية القدرات الابداعية لدى المتعلمين.

كما قد تبين ايضا اهتمام الابراهيمي الكبير بقضايا المجتمع ومشاكله المختلفة، وخاصة مشكلة الامية سواء لدى النساء او لدى الرجال. وان وجهة نظره في الوقاية من الامية وفي علاجها لاتختلف عما هو ممارس حاليا من طرف المؤسسات الرسمية القائمة في الدول.

وفي معرض حديثه عن المعلمين والمتعلمين، تبين ان الابراهيمي يدرك جيدا من المعلم والمتعلم الناجحان، وبماذا يجب ان يتصف كل منهما، والشروط التي يجب ان تتوفر لبناء علاقة تربوية حسنة بين المعلم والتلميذ وضرورة الاعداد التربوي المتين للمعلم.

وفي الاخير، لايسعني الا ان اتساءل عن اهداف التعليم الذي كانت تقدمه الجمعية، وهل تحققت. اذا راينا بان الجزائر حافظت على اسلامها وبقي اللسان العربي هو اللسان السائد فيها، واستمر الجزائريون يعتزون بعروبتهم واسلامهم وانتمائهم للعالم العربي الاسلامي من جهة، واذا علمنا ان مشروع التنصير والفرنسة والاندماج الذي رفعت فرنسا لواءه منذ احتلالها الجزائر سنة ١٨٣٠ قد فشل من جهة اخرى، لانشك في ان اهداف التعليم تكون قد تحققت.

صحيح ان لجهود الاحزاب والجمعيات السياسية الاخرى دور لايمكن انكاره، لكن الفضل الاكبر يعود كما اتصور الى جمعية العلماء لان اهدافها كانت واضحة وان الشعب احتضنها احتضانا كاملا. وقد عبر الشيخ عبد الحميد بن باديس عن ذلك قائلا: انها من الشعب والى الشعب. لقد كتب أنور الجندي (١٩٨٣) فقال: «إن كل من يعرف اللغة العربية اليوم في الجزائر مدين للعمل الضخم الذي قامت به جمعية العلماء».

←

المراجـــع:

الابراهيمي محمد البشير (١٩٤٧) جمعية العلماء موقفها مع السياسة والساسة جريدة البصائر العدد الثالث من السلسلة الثانية.

الابراهيمي محمد البشير (١٩٨١) آثار محمد البشير الابراهيمي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. الجزء الاول

الابراهيمي محمد البشير (١٩٨١) آثار محمد البشير الابراهيمي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. الجزء الثاني

الابراهيمي محمد البشير (١٩٨١) آثار محمد البشير الابراهيمي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. الجزء الثالث

الابراهيمي محمد البشير (١٩٨١) آثار محمد البشير الابراهيمي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. الجزء الرابع

الابراهيمي محمد البشير (١٩٨٥) انا مجلة الثقافة (الجزائر) العدد ٨٧، ١١ - ٣٦

ابو حامد الغزالي (بدون تاريخ) مشكاة الانوار، مكتبة الجندي، القاهرة.

احمد امين (١٩٧١) زعماء الاصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة القاهرة.

احمد السعيد، يحي بوعزيز، بلعديس بلحاج (١٩٧٤) تاريخ العالم الحديث العهد التربوي الوطني، الجزائر.

انور الجندي (١٩٨٣) العالم الاسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي دار الكتاب اللبناني، بيروت.

بسام العسلي (١٩٨٢) عبد الحميد بن باديس دار النفائس، بيروت.

تركي رابح (١٩٨١) الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الاصلاح

والتربية في الجزائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

جيلفورد، ج، ب (١٩٨٦) ميادين علم النفس لمجموعة من المترجمين دار المعارف، القاهرة.

سعد مرسي احمد وآخرون(١٩٨٦) خطة تربية الطفل العربي في سنواته الاولى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس.

عبد الحميد محمد الهاشمي (١٩٨٢) اصول علم النفس العام ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

عبد الرحمن شيبان(١٩٨٥) الإبراهيمي واللغة العربية مجلة الثقافة (الجزائر) العدد ٨٧، ٧١- ٨٦

عواطف ابراهيم محمد(١٩٨٣) تعلم الطفل في دور الحضانة بين النظرية والتطبيق مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.

محمد منير الغضبان(١٩٨٢) من معين التربية الاسلامية مكتبة المنار، الاردن.

piaget.j. (1967) La psychologie de l'intelligence. colin, france

* * *

أفـــاق المعـــرفـــة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

الحاسوب الخارق

يحاول خبراء البحوث العلمية التغلب على المشكلات المتعلقة بمحاكاة عمليات الانفجار داخل مكابس محرك السيارة ونمذجتها. والغاية المتوخاة من هذه المهمة هي تخفيض صرف الوقود وانبعاث عوادم الاحتراق. وتبدو أهمية «الحاسوب الخارق» super computer ، في مثل هذه البحوث،

(*) عبد الرحمن الحلبي: باحث من سورية، مدير ندوة «كاتب وموقف».

عبر مثال بسيط، هو أن هناك نحواً من/ ١٦٠٠/ معادلة ممكنة لوصف التفاعلات الكيماوية المصاحبة لتشكّل المواد الملوِّثة للبيئة في المحرك الانفجاري؛ وبعد الاعتماد على معطيات الحواسيب الخارقة، تمكّن الباحثون من تخفيض زمن انجاز الحسابات اللازمة لتجسيد نموذج احتراق الوقود في المحرك الانفجاري من عدد من الاسابيع إلى أقل من بضع ساعات[1].

لقد تمكن خبراء الحاسوب الخارق من زيادة سرعته الحسابية إلى عشرين مليار عملية حسابية في الثانية قبل نحو خمس سنوات (أي/ ٢٠/ جيغا فلوب، حيث أن الـ Flop يساوي عملية واحدة في الثانية الواحدة، وهو يشكل وحدة قياس السرعة الحسابية في الحواسيب الخارقة)، وإلى أربعمائة مليار عملية حسابية في الثانية في منتصف العام ١٩٩٦. ومن المقدر أن تبلغ هذه السرعة ألف مليار عملية حسابية في الثانية -حسب تقدير العلماء- قبل نهاية هذا العام ١٩٩٨.

غير أن السرعة الحسابية للحاسوب الخارق تعتمد، غالباً، على براعة المبرمج ومهارته في التشغيل. علماً أن هذا الحاسوب يتركب من مجموعة حواسيب متصل واحدها بالآخر ومبرمجة بطريقة «الدمج على التوازي».

أهم المسائل التي يتطلب حلها بهذه السرعة الحسابية الهائلة، بواسطة هذا الحاسوب، ترتبط بعلوم ديناميكا الموائع، والزلازل، والفيزياء الذريّة والنووية، والبلازما. حيث تتضمن الدراسات المتعلقة بها مقادير دائمة التغيّر، بتغير كل من الزمان والمكان لتشكّل بذلك ما يسمّى بـ«الحقول المستمرة -Continuous Fields-»، ويمكن التعبير عن الحقل المستمر بمجموعة مقادير فيزيائية، ترتبط بكل نقطة من نقاطه التي تقع ضمن حيّز ثلاثي الأبعاد، وغالباً ما تكون هذه المقادير متغيّرة من نقطة إلى أخرى، ومن لحظة إلى أخرى، طبقاً لتغيّر القوى والعوامل المختلفة المؤثرة فيها.

من أمثلة هذه المقادير: كثافة غاز مضطرب وسرعته وحرارته، والإجهاد الميكانيكي المؤثر في جسم صلب في أثناء تعرّضه للقوى الكهرومغناطيسية، وسرعة انتشار الموجات الزلزالية في طبقات الأرض ذات الكثافات المختلفة، وتغيّر هذه السرعة تبعاً لتغيّر الزمان والمكان، وطبيعة الطبقات الأرضية، التي تنتشر عبرها، وفرق الطور Phase differens بين الأمواج المتداخلة في الدليل الراداري الموجي Radar wave guide الذي يستخدم في الرادارات الفضائية، لرسم الخرائط الطوبوغرافية للأرض، بتطبيق تقنية التصوير الراداري للأرض من الفضاء.

ولقد تم التوصل -حسبما يذكر الباحث عدنان عضيمة- إلى القوانين الفيزيائية الأساسية للحقول المستمرة، والتي يعتمد عليها اليوم في حل المسائل المتعلقة بهذه الحقول وتوضيح خصائصها، من طريق استنباط مجموعة من المعادلات التفاضلية الجزئية Partial differential epuations تربط بين القيم الفيزيائية لكل نقطة من نقاط الحقل المدروس، وسرعات تغيّرها، مع القيم المتعلقة بالنقاط المجاورة لها.

وبما أن هذه القيم تتغير بتغيّر الزمان والمكان وطبيعة الحقل المدروس، وأن الحقل يحتوي على عدد غير نهائي من النقاط، فإن الوصف المتكامل لهذا الحقل، يتطلب التوصّل إلى تحديد مقدار غير نهائي من البيانات والمعلومات؛ ومن ثم فإن الخطوة الأولى لاستنباط طرق مبتكرة للحساب، تكمن في: الفصل الوصفي discrete discrpion لعناصر الحقل؛ بحيث تفصل البيانات الخاصّة بالنقاط المتشابهة في الخصائص الفيزيائية بعضها عن بعض. وبتعبير رياضي أدق: تستبدل مجموعة المعادلات التفاضلية الجزئية، بمجموعة كبيرة من المعادلات الجبريّة العادية.

ثم إن عدد النقاط التي يقتضي الأمر دراستها يتعلق بأبعاد الحقل الفراغية، ومدى التعقيد الهندسي لطريقة انتشارها، ونوعيّة التفاصيل التي تقتضيها الدراسة. فعلى سبيل المثال، يضطر المهندسون إلى تطبيق الدراسة

على شبكة فراغية، تتألف من نحو مليون نقطة من نقاط الحقل، لدراسة الدفق الهوائي المضطرب (Aerodynamic Flow) في الحيّز المحيط بمحرك الطائرة وهيكلها، أثناء سعيهم لابتكار نماذج جديدة لطائرات تكون أكثر تكيفاً مع الهواء غداة الطيران. وقد تتطلب الدراسة تطبيق الحسابات على عشرات الملايين من النقاط، عندما يحتاج مهندسو الطيران إلى هذه المعلومات لأسباب، أو أهداف، هندسية تتعلّق بتصميم هيكل الطائرة، أو تحديد قوة محرّكاتها. في مثل هذه الحالات يقتضي الأمر خزن نحو ثلاثين خاصةً فيزيائية لكل نقطة من نقاط الحقل في ذاكرة الحاسوب الخارق.

وتتم الحسابات الحقلية عبر خطوات أساسية ومتكررة، حيث تُحسب القيم الجديدة للقيم المتغيّرة المتعلّقة بكل نقطة، انطلاقاً من القيم المحسوبة في الزمان والمكان السابقين. كما تقتضي الدراسة وضع العلاقة التي تربط بين المتغيرات التي تعاني منها النقاط المجاورة. ويعمل «الحاسوب الخارق» على إنجاز هذه الحسابات وخزنها في ذاكرته، كما يتولى مهمة تصحيح الأخطاء المرتكبة في قياسها، بحيث يكون الوصف الكمي والنوعي للحقل أقرب ما يكون إلى الحقيقة.

وتوخياً للمزيد من الدقة في الحساب، يتطلب الأمر تكرار العمليات الحسابية مئات، بل آلاف المرات، وذلك وفقاً لنوعية المقادير المحسوبة. ففي الحقول المستمرة، يتعيّن على الحاسوب الخارق إجراء عمليات التكرار الحسابي، بطريقة الخطوات المتعاقبة السريعة، وبحيث يتم كل منها في مدى زمني أقصر من ذلك الذي يتم خلاله تغيّر الصفات الفيزيائية للحقل. وبما أن نقاط الحقل متقاربة إلى حدٍّ كبير، فإن زمن الحساب يجب أن يختصر إلى أعلى درجة ممكنة، بهدف اختزال القابلية لارتكاب الأخطاء التي تتجمّع بشكل لايمكن اجتنابه.

يُطلب من الحاسوب -مثلاً- أن يُنجز عشر مليارات عملية حسابية، خلال يومين، عند دراسة بعض التطبيقات الشائعة حالياً في علمي الديناميكا

الهوائية والفيزياء النوويّة، بينما تبقى بعض المسائل الأكثر تعقيداً دون حل، بانتظار ابتكار حواسيب أكثر سرعة. فمهندسو الفضاء يفضلون الحصول على نتائج بعض القياسات المتعلقة بالسياحة الفضائية في أقل من يوم واحد بواسطة «الحاسوب الخارق»، بينما يستغرق الحاسوب العادي، في حلّها، بضعة أشهر.

وفي علم التنبّؤ بالزلازل، يحتاج الخبراء إلى حواسيب أكثر سرعة حتى من الحاسوب الخارق، وذلك بغية تحقيق تنبؤات بالنشاطات الزلزالية أكثر نجاحاً من التي يتم تحقيقها الآن. وتقتضي متابعة إنجاز الحسابات، عبر الحاسوب الخارق، في الحقول المستمرة، تجزيء العمليات الحسابية إلى سلسلة من المسائل المستقلة التي تُحلّ بشكل متزامن. إلا أن ثمة حدوداً لهذا التزامن لا يمكن تجاوزها. وفوق كل ذي علم عليم.

فنون

المسْرح الغنائي العَرَبي

يعتمد المسرح الغنائي، أساساً، على عناصر الموسيقا والغناء والرقص، بوصفه فناً من فنون التمثيل، وهو المعروف -اصطلاحياً- بـ«الأوبرا» و«الأوبريت». ويطلق هذا الاصطلاح -الإيطالي- على الدراما الموسيقية الشعرية، التي تجمع بين التمثيل والإخراج والباليه، ويصاحب «الأوركسترا» الغناء منذ البداية حتى النهاية، وتتضمن ألحاناً فردية وثنائية وجماعية، وتعتمد على «الديكورات» الفخمة والرقصات الخلابة. ويلعب الصوت البشري في «الأوبرا» دوراً رئيساً، ضمن آلات الأوركسترا.

هذا بالنسبة للأوبرا. أما الأوبريت فهي مسرحية غنائية، تتناول موضوعاً هزلياً في أغلب الأحيان، كما يراها الباحث العربي المصري محمود كامل[٢]، وتكتب بالشعر أو الزجل، وتتضمن مجموعة من الألحان

الخفيفة المتنوعة والثنائيات والجماعية، والرقصات التي ترتبط بفكرة «الرواية»، ويتخلّل الأوبريت حوار بين الممثلين.

عُرف فن التمثيل، في صورته الأولى -عربياً- في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، في عهد (الظاهر بيبرس)، في شكل خيال الظل (Shadow play)، وذلك على يد محمد بن دانيال الكحّال الموصلي، المولود عام ٦٤٦هـ، وكانت الموسيقا عنصراً رئيساً في «بابات» أو تمثيليات خيال الظل. أما في عهد الخديو إسماعيل فلقد أنشئت في القاهرة «دار الأوبرا» عام ١٨٦٩، وجاءت إلى مصر فرقة الكوميدي (فرانسيز)للاحتفال بافتتاح قناة السويس، وكان مقرراً أن تفتتح دار الأوبرا بـ«عايدة» وهي قصة مستوحاة من التاريخ المصري القديم، تأليف الموسيقار الإيطالي جوسيبي فردي (G. Verdi). إلا أن هذا الموسيقار لم يكن قد انتهى منها في الزمن المحدد لافتتاح دار الأوبرا، فاستعاض عنها المؤلف بعطاء له آخر، وأُرجئت «عايدة» حتى العام التالي.

أمّا في سورية، فلقد أنشأ مارون نقاش، المولود في صيدا سنة ١٨١٧ والمتوفى في طرطوس سنة ١٨٥٥، وهو الذي كان يجيد الفرنسية والتركية، إضافة إلى لغته الأم، والذي يعتبر أول مؤلف مسرحي عربي، واسمه الرباعي «مارون بن الياس بن ميخائيل نقاش»، نقول: أنشأ مارون هذا -بمساعدة شقيقه نقولا- فرقة مسرحية سورية، تضم بعض الهواة، قدمت عدداً من المسرحيات المترجمة والموضوعة أمثال «البخيل» لموليير، و«أبو الحسن المغفل، أوهارون الرشيد»، وكانت هذه الفرقة تقدم عروضها على مسرح أقامه (مارون) أمام منزله بدمشق. وإذ أُعجب الحكام بنشاطه الفني شيّدوا له مسرحاً خاصاً لتقديم عروضه، ولقد كانت تلك العروض تشتمل ألحاناً غنائية، رغم عدم وجود العنصر النسائي بين العاملين فيها.

بعد مخاضات وتحولات عدة، أنشأ يوسف الخياط في العام ١٨٧١ فرقة ضمّت إليها عدداً من السوريين والمصريين، كان منهم (سليمان

القرداحي)، الذي يعد أول من نقل الفن المسرحي إلى أقطار المغرب العربي لاسيما الجزائر وتونس. وقد استطاع الخياط أن يقنع الشيخ سلامة حجازي بأن يغني في فترات الاستراحة التي تتخلل فصول العرض المسرحي، فقدم حجازي، بالفعل، بعض قصائده المشهورة، وكان هذا أول عهد الشيخ سلامة بالمسرح.

غير أن بداية المسرح الغنائي الحقيقي -كما يراها الباحث- انبثقت على يدي الشيخ أحمد أبو خليل القباني الدمشقي -١٨٤٢، ١٩٠٣- وذلك في عام ١٨٨٤ حينما رحل، مع اسكندر فرح، من دمشق إلى الاسكندرية. ومنذ ذلك الحين بدأت المسرحية تنهج نهجاً جديداً.

كان أبو خليل القباني، شاعراً وموسيقياً، وأديباً وممثلاً. عَهَد إليه والي دمشق (مدحت باشا) تأليف فرقة مسرحية، لتقديم «رواياتها» على مسرح أقيم بـ«جنينة الأفندي» بباب توما. فاستعان القباني بصديقه وزميله اسكندر فرح (١٨٥٠-١٩١٦) في تشكيل الفرقة المنشودة، وقدم لهما ذلك؛ فقدمت بعض العروض، منها مسرحية «الشاه محمود». لكن الفرقة لم تقو على الاستمرار بسبب احتجاج المتعصبين من شيوخ دمشق الذين رفعوا إلى الوالي الجديد (حمدي باشا) احتجاجاً، جاء فيه:

«إن وجود التمثيل في البلاد السورية تعافه النفس الأبية، ونراه على الناس خطباً جللاً، ورزءاً ثقيلاً، لاستلهام وجود القيان، يُنْشِدْنَ البديع من الألحان، بأصوات توقظ أعين اللذات في أفئدة من حضر من الفتيان والفتيات، فيمثّل على مرأى من الناظرين، ومسمع من المتفرجين، أحوال العشّاق، فتطبع في الذهن سطور الصبابة والجنون، وتميل بالنفس إلى أنواع الغرام والشجون، والتشبّه بأهل الخلاعة والمجون، فكم بسببه قامت حرب الغيرة بين العوازل والعشاق، كم سلب قلب عابد، وفتن عقل ناسك، وحلّ عقدة زاهد».

واستناداً إلى هذا الاحتجاج الصارخ، وترويجاً للعقل الظلامي، أصدر الوالي قراراً بوقف نشاط الشيخ القباني، وإغلاق مسرحه. الأمر

الذي حدى بأبي خليل إلى مغادرة دمشق إلى الاسكندرية، وفيها قدّم عدداً من أعماله المسرحية في مسرحي «زيزينيا» و«قهوة الدانوب»، وكان منها «عفيفة» وهي نص مسرحي من تأليف القباني نفسه، التي شارك الملحن (كامل الخُلَعي) في تلحين بعضها.

كانت «روايات» القباني مستوحاة، في معظمها، من التاريخ العربي الإسلامي، وقصص ألف ليلة وليلة، وكانت تتميّز بعنصر الرقص الإيقاعي، وخاصة رقص «السماح»، وهو نوع من الرقص الذي يقوم على غناء الموشحّات ذات الإيقاعات الموسيقية المركّبة أو العرجاء. ظهر هذا الفن في سورية على يد الشيخ عقيل المنبجي أحد العلماء الصوفيين، وقد أضاف الشيخ أبو خليل إليه ألواناً أخرى من الرقصات، أمثال: رقصة إيقاع المحجّر، ورقصة إيقاع المخمّس، ورقصة إيقاع المدوّر.

كان يتناوب الغناء، بين فصول مسرحيات القباني، المطرب الشهير (عبده الحامولي) والمطربة الشهيرة أيضاً (ألمظ)، اللذان صارا موضوعاً لبعض الأفلام المنتجة حديثاً. وقد استمر نشاط القباني وفرقته في مصر سبعة عشر عاماً، حين قام، بعدها، بعض الجهلة والحاقدين الظلاميين، بحرق مسرحه الذي كان قد أقامه بـ«العتبة الخضراء»، ولقد كان ذلك الاعتداء الهمجي سنة ١٩٠١، علماً أن القباني كان قد زار في العام ١٨٩٢ أمريكا، وقام بجولة فيها، زار خلالها معرض شيكاغو، وقدم بعض عروضه المسرحيّة على مسارحها.

بعد الاعتداء على مسرحه في مصر، عاد القباني إلى دمشق، وبعد أقل من سنتين فارق الحياة، وذلك في الثاني من كانون الأول من العام ١٩٠٣.

تابع صديق القباني وزميله، اسكندر فرح، المشوار. حيث شكّل فرقة خاصة ضمّت إليها الشيخ سلامة حجازي، والشيخ أحمد الشامي، وعزيز عيد، وأمين عطا الله، وأحمد محرّم، ومن الفنانات: مريم سماط، وماري صوفيان، وإبريز، وألمظ استاتي.

وإذا كانت ولادة المسرح الغنائي العربي قد تجلّت على يدي الشيخ القباني الدمشقي، فإن الشيخ سلامة حجازي يعدّ المنشئ الحقيقي لهذا المسرح. كان هذا الفنان الكبير يتربع على عرش الغناء، بعد رحيل «عبده الحامولي» سنة ١٩٠١، وقد نوّع في انضمامه إلى الفرق المسرحية «فرقة القباني، فرقة الحداد والقرداحي، فرقة اسكندر فرح. ثم استقر في فرقة تشكلت منه ومن جورج أبيض باسم «فرقة أبيض وحجازي» في تشرين الأول/ اكتوبر/ من العام ١٩١٤. وكانت تضم عدداً من الهواة، أمثال: زكي طليمات، محمود رضا، فؤاد سليم، حسن ثابت، عباس فارس، حسن فايق، سرينا ابراهيم، صالحة قاصين.. الخ. وبعد سنتين استقل حجازي بفرقة خاصة به، ضمّت إليها الفنانة (ميليان)، وظل يعمل حتى رحيله عن هذه الحياة في الرابع من تشرين الأول من العام ١٩١٧، بعد أن أثبت هوية هذا الفن لدى الناس، بما امتاز به حجازي من صفاء في الصوت مع عذوبته ورخامته، ووفرة درجاته الموسيقية، وتفننه في أداء القصائد بفرادة وحداثة.

تتالت الفرق المسرحية الغنائية، بعد ذلك، أمثال: شركة ترقية التمثيل العربي، التي شكلها «أولاد عكاشة» بعد انفصالهم عن الشيخ حجازي. ثم فرقة منيرة المهدية، وفرقة نجيب الريحاني، وفرقة سيد درويش، هذا الفنان الذي ظل يزود الفرق المسرحية المتنوعة بألحانه التعبيرية المتنوعة أيضاً، حتى قيّض له أن يشكل فرقة خاصة في العام ١٩٢٢، وكان يقوم بالتمثيل والغناء مع المطربة حياة صبري. وقد ناب عنه الفنان محمد عبد الوهاب بالدور الغنائي في أوبريت «شهرزاد» أثناء مرضه.

ثم يذكر الباحث في معرض متابعته للمسرح الغنائي العربي عدداً آخر من الفرق، مثل «صَفَر علي» وعلي الكسار، وأمين صدقي، ويوسف وهبي، ومحمد بهجت، وفوزي منيب، وفاطمة رشدي، وصالح عبد الحي، وملك محمد، وحامد مرسي. بل حتى إنه لم ينس أن يذكر جهود

الفنان الهاوي (حسن رشيد)؛ لكنه لم يأت في بحثه على ذكر مسيرة الأخوين رحباني وفيروز بأي مقدار، وهذا لافت للانتباه حقاً، وكأن الباحث لم يسمع بمسرح الرحابنة الفيروزي، مع أن تاريخ بحثه يعود الى العام ١٩٧٧، في الوقت الذي كان فيه هذا المسرح، الغنائي بحق، والعربي بحق، قد أثبت حضوره الملحوظ والمشهود: بياع الخواتم، الليل والقنديل، هالة والملك... وغيرها وغيرها، والتي عرض بعضها في أكثر من مكان في الوطن العربي والعالم، إضافة إلى كل من سورية ولبنان، ولعل الباحث يتلافى هذا النقص في طبعة جديدة معدّلة من بحثه الجيد هذا.

متابعات

نزار قباني قُبَيل الرحيل

تقوم الكاتبة نوال مصطفى[٣] بتصنيف كتاب يحمل عنوان «نزار وقصائد ممنوعة» يشتمل على التوثيق، فيلاحق المساجلات الكلامية، الصحفية والنقدية، التي قيلت بالشاعر والتي ردّ بها الشاعر على بعض ما قيل في شعره، فتبدو الوثائق على قدر من الأهمية لفهم عطاء ومواقف الشاعر القباني، باعتباره «الشاعر المحارب»، وتنقل الكاتبة عن الشاعر قوله: إذا كنت قد صرخت في وجه العالم العربي هذا الصراخ الذي وصل إلى حدّ الهمجية.. فلأن الإنسان لايصرخ، عادة، إلاّ حين تكون مساحة الجرح أكبر من مساحة الطعنة، وكمية دموعه أكبر من مساحة عينيه».

ثم ينقل الكتاب موقف نزار من قراءة القصيدة: «إن قراءة النص الشعري، هي عمل حضاري بالدرجة الأولى، وعلى الذين يعانون من فقر الدم الثقافي والحضاري أن لايقتربوا من أية قصيدة، لأنهم يعتدون على طهارتها، ويشوّهون وجهها الجميل بحامض الكبريت».

ويطلب نزار أن يقترب النقد من شعره بروح تفهّم، وبعقلٍ واعٍ قادرٍ على الإحساس والإدراك معاً.

ثم ترصد الكاتبة ردود الأفعال التي أحدثتها قصيدة «هوامش على دفتر النكسة» لاسيما أن الشاعر كان أودع قصيدته هذه -التي سمّى أحد دواوينه باسمها- أودعها خلاصة ألمه وتمزّقه، وكشف فيها عن مناطق الوجع في جسد أمته العربية، لاقتناعه بأن ما انتهت إليه هذه الأمة، لا يعالج بالتواري والهروب «وإنما بالمواجهة الكاملة لعيوبنا وسيئاتنا».

ثم تسجل الكاتبة ما دار بين الروائي العربي العالمي نجيب محفوظ، والشاعر الكبير نزار قباني، غداة نشر الشاعر قصيدة «المهرولون». حيث وصف محفوظ هذه القصيدة بأنها «قوية جداً» وقال: هي «قنابل تفرقع في عملية السلام دون أن تقدم بديلاً عنها». وقال: «لقد أعجبتني القصيدة رغم اختلافي السياسي معها.. إنني لا أنفي إعجابي بها، ومن يشارك نزار قباني موقفه، سيجد فيها تعبيراً قوياً عن هذا الموقف، لكنه موقف يبدو أضعف من القصيدة بكثير». وقال الروائي: «إن نزار قباني مخلص في موقفه، ولايقول هذا الكلام تزييفاً، إنه رأيه، وهو مقتنع به، وله كل الحق في ذلك، وهناك من يؤيدون هذا الرأي في كل البلاد العربية».

وقد ردّ نزار قباني على محفوظ قائلاً: «الأستاذ نجيب محفوظ انسان رقيق كنسمة الصيف، وحريري في صياغة كلماته، إنه رجل اللاعنف الذي يمسك العصا من وسطها.. ولا يسمح لنفسه بأن يجرح حمامة.. أو يدوس على نملة.. أو يغامر.. أو يسافر.. أو يغادر زاويته التاريخية في حي سيدنا الحسين.

هو رجل السلام والسلامة (...) إنه دائماً يلبس قفازات الحرير في خطابه الاجتماعي والسياسي، ويتصرف كـ(حكومة الظل) في النظام البريطاني». وقال الشاعر: فليعذرني عميد الرواية العربية، إذا جرحت عذريته الثقافية، وكسرت عاداته اليومية، وقلبت فنجان القهوة على الطاولة التي يجلس عليها مع أصدقائه، فالقصيدة ليس لها عادات يومية تحكمها.. أو نظام روتيني تخضع له، إنها امرأة عصبية، وشرسة.. تقول ما تريده بأظافرها وأسنانها.

القصيدة ذئب متحفز ليلاً نهاراً، ومواجهة بالسلاح الأبيض مع كل اللصوص.. والمرتزقة.. وقراصنة السياسة.. وتجار الهيكل»، وقال الشاعر متابعاً ردّه على محفوظ: ففي تعليقه على قصيدتي، خلط الروائي الكبير خلطاً عجيباً بين الشعري وبين السياسي، بين القصيدة وبين الموقف، فامتدح القصيدة جمالياً وهجاها ايديولوجياً». وبعد أن بين الشاعر مواصفات الشعر، قال: فإذا كان الأستاذ نجيب محفوظ يرى موقفي «ضعيفاً».. ويطالبني بأن أصفّق لمسرحية اللامعقول التي يعرضونها علينا بقوة السلاح، وقوة الدولار، فإنني أعتذر عن هذه المهمة المستحيلة». ثم قال في معرض موازنته بين الرواية والقصيدة: «ماذا أفعل إذا كانت الرواية عنده جلسة ثقافية هادئة في (مقهى الفيشاوي)، وكانت القصيدة عندي، هجمة انتحارية على القبح والانحطاط والظلام، والتلوث السياسي والقومي؟».

ثم اختتم قباني رده على محفوظ بقوله: «الشعراء ليسوا جنرالات.. ولا يعطون التعليمات من غرفة العمليات ولا يعلنون الحرب، ويوقفونها، ولو كان مسموحاً للشعراء أن يكونوا في مركز اتخاذ القرار لما امتلأ العالم بالمجازر العرقية والعنصرية، ولما حوّلت قنبلة هيروشيما/ ٢٥٠/ ألف ياباني في ثانية واحدة إلى شوربة بشرية تتبخر. والذي يدعو إلى الدهشة في كلام الأستاذ نجيب محفوظ هو مطالبتي بتقديم بديل لعملية السلام المتعثرة، وكأنني السكرتير العام للأمم المتحدة، أو عضو دائم من أعضاء مجلس الأمن، أو كأنني المسؤول عن صياغة النظام العالمي الجديد».

في الآن ذاته، أي في آذار من هذا العام ١٩٩٨، وبينما كان نزار على سرير المرض، سينطلق صوت الشاعر العراقي -الكبير أيضاً- عبد الوهاب البياتي، سينطلق من تونس هذه المرة، ليعلن[٤]:

«إن ما يكتبه نزار قباني خارج شروط الشعر. إنه يكتب لتلبية رغبات المغنين والمراهقين، أي يلبي طلبات غير قراء الشعر، وهذه هي أزمة نزار قباني في كتاباته»!!.

سوى أن الأستاذ البياتي لم يخبرنا ما هي شروط الشعر؛ وما نظنه يقوى على توصيفها، أو تعريفها، ذلك لأنها مسألة إشكالية إبداعية، لا رياضية رقمية.

آداب

أ- الديوان

قبيل نهاية شهر شباط، فبراير، من العام ١٩٩٥ تلقيتُ -من الأديب والباحث اللغوي، والمنظّر في الشعر، والشاعر العربي العراقي الدكتور مصطفى جمال الدين- نسخةً من الطبعة الخاصة، الممتازة، من كتابه الجديد[٥] الذي اختار له اسم «الديوان» ليستوعب بين دفتيه خمساً وسبعين وخمسمائة صفحة من القطع الكبير.

جالست الكتاب بلهفة، لأنه جديد، ولأنه من شاعر، عرفته فارساً، رأيته للمرة الأولى، في آخر مهرجان عربي للشعر تشهده دمشق، ولأني -منذ تلك السنة- لم أرَ له سوى مجموعة شعرية واحدة، اسمها: «عيناك واللحن القديم».

بعد صدور هذا الكتاب «الديوان» بفترة غير مديدة، علمنا بأن صاحبه نُقل، على جناح السرعة، إلى بلد أوربي، للعلاج من مرض داهمه فجأةً، الأمر الذي شغلنا عن الكتاب بمتابعة تطوّر حالة صاحبه الصحيّة، حتى علمنا، من ثم، بانتقال شاعرنا إلى رحمته تعالى، تاركاً بين أيدينا عطاءه الثمين هذا.

أفرد الكتاب «الديوان» مئة صفحة منه لتغطية عدد من المحطات، التي تشكلت منها السيرة الذاتية للشاعر: بيئة وأسرة وولادة ونشأة وتعليماً وتخصصاً. مروراً بالمناخ الثقافي العام، الذي كان سائداً، وبموقف الشاعر من «الجامعة النّجفيّة»، ودعوته إلى تجديد منهجها، أسوة بما قامت به

«جامعة الأزهر» بمصر، تمشياً مع روح العصر. وقد بيّن لنا الشاعر ما لاقاه من عنت على أيدي المحافظين، بسبب دعوته إلى التجديد، لاسيما غداة قوله في إحدى المناسبات:

«هلاّ تكونون من مصر وأزهرها
كما يكونُ من السلسال منبعُهُ
أم لا.. فنحنُ أناسٌ عمرُنا سقَمٌ
إن لم نكُنْ بـ(أتى زيدٌ) نُضيّعُهُ»

وبعد أن يستعرض الشاعر بعض الأسماء التي وقفت مع دعوته التجديدية، فنعرف منها السيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، وسواهما، ينتقل بنا إلى محطة جديدة، هي حركة الشعر الحر، فيتوقف عندها ملياً، مبيّناً مدى صحة «إدّعاء» الأسبقيّة إلى هذه الحركة، بين كلٍّ من بدر شاكر السياب ونازك الملائكة، وساعياً إلى تحقيق المسألة التاريخية لبدايات الشعر الحر، وذلك عبر محاضرة له قامت على محورين: «الدفاع عن شعرية الشعر الحر» و«تحقيق المسألة التاريخية لبداياته». وقد رأى في المحور الأول أن «الوحدة الموسيقية» في الشعر العربي، كما تنشأ من تكرار شطر متساوٍ في كميته الزمنية -ومرتّب في مقاطعه الصوتية- تنشأ أيضاً من تكرار تفعيلة واحدة لها كميتها الزمنية وترتيب مقاطعها الصوتية، وكل ما بينهما من فرق هو «طول» الوحدة الموسيقية في الشطر، و«قصرها» في التفعيلة.

في المحور الثاني رأى، في محاضرته، أن قصيدة «الكوليرا» لنازك الملائكة التي «ادّعت» فيها الأسبقية إلى الشعر الحر، هي «موشّحة» وليست شعراً حراً، بينما رأى أن قصيدة «هل كان حباً» للسيّاب، هي الشعر الحر.

ثم عقّب على ذلك، معلناً، أنّ كلاً من السياب والملائكة كانا مسبوقين بمحاولات جماعة «أبولو» في العشرينات والثلاثينات، وبترجمة علي أحمد باكثير لـ«روميو وجولييت» على طريقة الشعر الحر في سنة

١٩٣٦، وبما نشره خليل شيبوب في مجلة «أبولو» سنة ١٩٣٢ وسمّاه بـ«الشعر الحر» أيضاً.

ورأى، جمال الدين، أن «شعر التفعيلة» المتكررة، موجود منذ القرن الحادي عشر في الوسط العراقي بما كان يسمّى «البند»، الذي تقوم موسيقاه على أساس «تكرار وترتيب» المقاطع الصوتية في تفعيلتي الرمل «فاعلاتن» والهزج «مفاعيلن». وقد بيّن المرحوم جمال الدين هذه الأمور بكثير من التفصيل، المدعوم بالشواهد التحليلية، في كتابه التنظيري، الموسوم بـ«الإيقاع في الشعر العربي، من البيت إلى التفعيلة»، الصادر العام ١٩٧٠ بمساعدة وزارة الثقافة والإعلام العراقية.

وإذ يتوقف شاعرنا جمال الدين مع محطة «الشعر الحر» هذه الوقفة في كتابه «الديوان» فإنما يفعل ذلك ليبيّن لنا موقفه منه، من حيث أنه شعر عربيّ، من ناحية عروضية، قائم على «الأساس الكمّي»، الذي يقوم عليه الشعر العربي. ولايختلف «شعر التفعيلة» -كما يراه جمال الدين- عن «العمود الشعري» إلا في «حريّة» طول الشطر؛ فقد يكون الشطر تفعيلة واحدة، أو اثنتين، أو ثلاثاً، أو أكثر، بينما يلتزم العمود الشعري بعدد محدّد من التفعيلات، وهو بهذا -حسب جمال الدين- يقوم على الأساس الموسيقي نفسه، الذي يقوم عليه «البند» من الحرية في عدد التفعيلات.

وقد رأى صلاحية هذا الشكل، من الناحية الموسيقية، للملحمة، أو للمسرحية الشعرية، ولم يوافق على أن يكون «بديلاً» عن شعرنا العربي في غير الملحمة والمسرحية. ذلك أن موسيقا الشعر العربي، كما يراها، متنوّعة بحسب تنوّع أبحرها الستة عشر ومجزوءاتها التي تزيد على «ستين نوعاً»، وقد اختُصرت هذه الأنواعُ الستون، في شعر التفعيلة، إلى سبعة أنواع، هي: تكرار متفاعلن، أو مفاعلتن، أو مستفعلن، أو مفاعيلن، أو فاعلاتن، أو فعولن، أو فاعلن -وهذه هي وحدات الموسيقا العربية- أمّا «مفعولاتُ» فهي، حسب شاعرنا، تفعيلة مصطنعة حتى في عمود الشعر، خلقتها دوائر

الخليل، ليس لها وجود في الشعر العربي، ولم يرَ جمال الدين، شاعراً حراً كتب شعره على أساس تكرارها. واقتصار الشعر العربي الحديث على هذه الأنماط الموسيقية السبعة، هو -عند جمال الدين- تفريط وخسارة «الموسيقانا الشعرية المتنوّعة التي تزيد على الستين نمطاً».

ثم يتوقف شاعرنا، المرحوم، وقفة متأنية، في محطة أخرى، هي: «الحداثة في الشعر العربي»، فيعترف منذ اللحظة الأولى، أنه حين قرّر رأيه في مسألة الشعر الحر، فليس معنى ذلك أنه يريد أن يرسم صورة لما ينبغي أن يكون عليه «الشعر الحديث»، ذلك أن رسم مثل هذه الصورة ليس من وظيفته ولا في مجال قدرته، بل ولا من وظيفة أو قدرة غيره من الشعراء المعاصرين، «فليس فينا من يستطيع أن يرسم للأجيال الصاعدة مخططاً يجب أن تسلكه ليكون شعرهم حديثاً!!».

ذلك لأن الحداثة أمر تتعاون عليه أسباب مختلفة، هي خارج مقدرة الفرد -شاعراً كان أو ناقداً- وهذه الأسباب تعود، في طبيعتها، إلى تطوّر المجتمع العربي، وتطور ثقافته، واتصاله بالثقافات المحيطة به، وإلى قدرته على الاستفادة من هذا الاتصال، ثم براعته في عملية المزج الدقيقة بين «مستوْرَده» و«موروثه»، وإلى تهيئة التربة التي يملكها، وصلاحيتها لتقبّل الغراس الجديدة، وأمثال ذلك من عوامل تقتضيها طبيعة تطوّر الثقافات بتطوّر مجتمعاتها.

وليست «الحداثة» و«التقليد» وليدة عصرنا الذي نعيش، بل هي موجودة -حسبما رآها شاعرنا- في كل عصور أدبنا العربي، وبخاصة بعد اتّصال هذا الأدب بآداب الأمم الأخرى، بعد الفتح الاسلامي، وخروجه من عزلته في جزيرته العربية الضيّقة، إلى الآفاق الرحبة في هذا العالم الاسلامي المترامي الأطراف، والمتعدد الثقافات، وإلاّ لبقي أدبنا وشعرنا حيث كان «الأدب الجاهلي وشعره». وأكبر دليل على تطور شعرنا العربي، وتأثره بالآداب الأخرى على اختلاف عصوره، أننا لو وضعنا مجموعةً من

قصائد هذا الشعر منتقاة من أزمنة مختلفة، ولكنها غُفل من أسماء شعرائها، وعرضناها على متتبّع لهذا الشعر، دون أن يكون مسبوقاً بها، لاستطاع أن ينسب كلّ قصيدة إلى عصرها الذي وُلدت فيه: جاهلياً، أو إسلامياً، أو عباسياً، أو أندلسياً، أو نتاجاً لفترة مظلمة، أو وليداً لنهضة حديثة، مع أنها جميعاً مكتوبة بلغة واحدة، ومسكوبة بقالب موسيقي واحد.

لكل عصر -كما رأى جمال الدين- معجمه الشعري الخاص، وطريقة تناوله للمعنى، وأسلوبه، ومجازاته، ورموزه، وتخيله، وحسّه الشعري العام.

ويضرب مثلاً على ذلك في «لو أنك أخذت إحدى قصائد عمر بن أبي ربيعة، وأنت تعرف أن مضامينه واهتماماته وانشغاله العام بالمرأة لايختلف كثيراً عن بعض أدوار شاعر (طفولة نهد)(*)، ثم دسستها -مازحاً- بين قصائد هذا الديوان، لأخرجها منه حتى المشرف على صف حروفه!!».

وكما يوصف بشار، وأبو نواس، ومسلم بن الوليد بـ«الحداثة» في عصرهم، يوصف كذلك غيرهم بـ«التقليد». وهذا يعني أن «الحداثة»، والتقليد، والمعاصرة، والتحفّظ سمات ليس وقفاً على هذا الجيل الذي نعاصر، وإنّما هي سمات كل جيل لابد له أن يأخذ بأسباب التطوّر والتجديد. وليس يأخذ -جمال الدين- على «جيل الشباب» أنه يحاول «التحديث» في أسلوبه، وفكره، وبناء قصيدته. وإنما يأخذ عليه «تنكّره» لثوابت لغته وأدبه، وأنه تركها وراء ظهره، وهو يحاول هذا التحوّل المطلوب. فبدا وكأنه يزرع (الرز) في صخور الجبال، أو (الزيتون) في مستنقع الأهوار!!».

لقد سار جيل «الروّاد» الذي فتح لهؤلاء المحدثين طريق التفعيلة، سار

(*) شاعر «طفولة نهد» هو الشاعر العربي السوري الراحل نزار قباني، و«طفولة نهد» ديوان له/ع. الحلبي/

-حسبما رآه الشاعر- على «نفس الخطوات التي سار فيها النواسي وأبو تمام». فبدر شاكر السياب، ونازك الملائكة، وأدونيس، ونزار قباني، والفيتوري، وخليل حاوي، وأحمد عبد المعطي حجازي، وصلاح عبد الصبور، وأضرابهم من رادة التجديد في شعرنا العربي، لم يقيموا جديدهم على الفراغ، بل خبروا -حسب جمال الدين دائماً- لغتهم وأساليبها، وكتبوا فيها كلّ تجاربهم الأولى، ثم اجتهدوا في التجديد الذي أرادوه، واختلف الناس حولهم في تقييم ما أبدعوه.

أمّا مقلّدو هؤلاء الرادة من راكبي «الموجة الحديثة التي تطغى على صحفنا اليوم»، فلم يجعلوا من هؤلاء الرادة قدوتهم في «التحديث» الذي أرادوه، «فنشأوا من غير جذور تعصم تجاربهم من عصف الرياح، وتعطي لغراسهم نضارة لغتهم الشاعرة».

ثم ينقلنا، بعد ذلك، إلى محطة طريفة من محطات مساره الثقافي والشعري، هي أنّ عدداً غير قليل من المتدينين، يعتب عليه قوله الشعر بعامة، والغزل منه بخاصة، لاسيما أنه رجل دين معمم، يضع نفسه مع الشعراء الذين «يتبعهم الغاوون». فيلجأ شاعرنا إلى الموروث الديني بالذات، بغية الرد على هذا العتب، فنقل لنا الكثير عن النبي (ص) وصحبه والسلف الصالح، ما يؤكد مشروعية الغزل من الوجهة الدينية.

ومن شعر الراحل مصطفى جمال الدين ننقل إلى قراء (المعرفة) هذه القصيدة التي وردت في الصفحة ٤١٧ من «الديوان»، والتي كان قد مهّد لها بهذه الكلمات: «في وسط مدينة (الحلة) تلّة أراد مهندسوها أن يعيدوا بها صورة جنائن بابل المعلقة، فكانت متنزّها جميلاً قضى الشاعر فيها أحلى ساعاته».

القصيدة بعنوان: «في الجنة المعلقة»، وقد كتبها الشاعر في (الحلة) بتاريخ ٤/ ٤/ ١٩٥٥

وفي «الحلة الفيحاء» حيث طلَعْت لي
علــى كـلِّ شعْرٍ خصلـةٌ تـتـمـوّجُ
وحيثُ أطلّتْ ذكريـاتك من كُوىً
مُفتّحة فـي القـلـب.. هـيـهـاتَ تُرْتَجْ
تَسَلَّلْتُ من همّي لأحيـا بروضـة
يمـورُ عـليـهـا عِطْرُكِ المتـأرِّجُ
كـأنّ عليهـا مـن جنـائـن بـابلٍ
رؤىً حلوةً بالواقع الصّحوِ تُمزَجُ
تصاعَدَ مَرْأى الحُسْنِ فيهـا كأنّهـا
سلالمُ يرقى الفنُّ فيهـا ويَعْرُجُ
نظنُّ خضيلَ الوَرْدِ في الحقلِ صاعداً
صبـايـا علـى تلٍّ من الرملِ تَدْرُجُ
وتَحسبُ في «النافورة» الماءَ راقصاً
فـتـى بين أسرابِ المَهـا يتَغَنّجُ
فأسلمتُ قلبي للمنى، وزعمتُني نسيتُكِ.. لكنّ الهوى البكرَ مُحْرِجُ
يصوّرُ لي في الورد ثغرَكِ يزدهي
ويُطلعُ لي في الغُصنِ خدكِ ينضجُ
فما أغفتِ الآمالُ إلاّ أثارَها على خاطري حلْمٌ من اليأسِ مُزعجُ
كـأنّ حفيفَ الريحِ بين غُصونها
تُغَـورُ حسّيّاتٌ بـذِكرِكِ تَلْهَجُ

ب- ليليّات امرأة آرق

بهذا العنوان «ليليات امرأة آرق» يطرح الكاتب العربي الجزائري رشيد بوجدرة، رواية[٦] على قدر كبير من الوضوح، ضمن نصٍّ شديد التكثيف، محققاً بذلك معادلة صعبة، ومتجاوزاً -في الآن ذاته- المقولة التي يُروّج

لها، حتى بعض الموهوبين من الكتاب، من حيث أن الإيجاز، أو التكثيف، يحدث خللاً بالمعنى، ولهذا نجدهم، حتى في عصرنا السريع هذا، يلحون على تقديم الثلاثيات والرباعيات والخماسيات، التي تستهلك آلاف الصفحات في أعمالهم الروائية.

رشيد بوجدرة يحاول، على مدى/ ١٢٣/ صفحة فقط من القطع الصغير، أو قطع كتاب الجيب، أن يسبر أغوار المرأة، ليستخرج مكنونها، التاريخي التراكمي المقهور، في المجتمعات التراثية التقليدية، التي أوجدها الرجل: أباً وأخاً وزوجاً وحبيباً وعشيقاً، وهو يمتلئ -في علاقته بالمرأة- بكل أشكال الأنوية، لمجرّد أنه ذكر، ولأنه -تراثياً- يحق له مالايحق لها، بدءاً بالميراث وليس انتهاءً بتعدد الزوجات.

ليليات امرأة آرق لاتروي حكاية، ولاتسعى إلى القص بأي مقدار. إنها حالة بوح، أقرب إلى الشعر منها إلى الرواية، بسبب خصوصيتّها الذاتية، التي يفرزها الليل الطويل على امرأة وحيدة، أو اختارت أن تظل وحيدة، بغية توكيد رفضها لمعطيات الآخر الزائف الذي يمثله الرجل، الذي عرفته هذه المرأة في أطوار عدة من سني حياتها: طفلة، ويافعة، وشابة، وطبيبة. ومن الخاص الذي تنفثه ذاتها، عبر مدار رشيد بوجدره، اللماح، نصل إلى العام.. إلى التعرية الجريئة لكثيرمن الأمور التي نتكتّم عليها. لخوفين فينا أبديين: الله والمجتمع.

الشخصية المحورية في هذه الرواية -رغم عدم وجود شخصيات تقليدية فيها- أنثى خبرت الحياة التي يصنعها الذكر، والتي تخضع إلى مشيئته المباشرة، بدعم غير مباشر من القوة الغيبية الخفية. فمنذ أن جاءها الطمث، للمرة الأولى، كتمت ما هي فيه رغم خوفها الشديد منه؛ وحين تسأل أخاها: هل جاءه مثلما جاءها؟ يكون جوابه، ليس كلمة، بل صفعة قويّةً، أخرستها عن طرح أي سؤال في المستقبل، حتى في مراحلها التعليمية. بل أخرستها عن النطق خشية الوقوع بـ«المحرمات»، وألجأتها إلى البوح الدائري، الذاتي، الذي زيّن لها التمرّد على ما هي فيه بالهروب منه، أي

بالانتحار. ولهذا شرعت في كتابة ليلياتها، وكأنها تقدم دفاعاً عنها أمام القضاء، حين يحاكمها القضاء الاجتماعي -غيابياً- على رحيلها الانتحاري هذا.

إذا كانت (شهرزاد) القصاص الشعبي، قد استغرقت ألف ليلة وليلة، تخترع الحكايات، وتلفّق الأحداث، لتتمكن بموجبها من كف براثن الوحش عنها، فإنّ «أنثى» بوجدرة لم تتجاوز الليالي الست لتوكيد ضرورة الحياة، ولتقف شامخة في مواجهتها ومجابهتها، لا بالهروب منها. فاستأصلت فكرة الانتحار من أعماقها، ومن الجذور، تقديراً لأمها، ولفأرتها البيضاء ياسمينة، وتحدّياً لمن عَرَفَتْ من الرجال، ولقوانينهم وأعرافهم الذكروية، التي ماسادت إلاّ بسبب خنوع الآخر الذي هو الأنثى.

التكثيف الذي التزمه المؤلف كاد يشكل شخصية فنية في النص، لاسيما أن الشخصيات استحضارية، عبر الترجمة الذاتية للأنثى الساردة، بمعنى أنها تجيء حسب الضرورة النصيّة والبناء الدرامي وليس غير. المفردة اللغوية كانت لتأدية وظيفة جمالية في النص، ولذلك لم يكن من اليسير استبدالها. والجملة كانت قصيرة جداً حتى اللهاث، مما جعلها تنسجم مع الحالة العامة التي للساردة. ولقد كانت الصور ذات إيحاءات متعددة الوجوه. وهذا نموذج من النص، اقتطعناه كيفما اتفق، بغية إعطاء قارئنا فكرة عمّا سبق: «كيف يمكنه الاعتراف بأن امرأة سخرت منه واستعملته آلة ومجرد لعبة؟ اللعبة عادة هي المرأة. انقلبت الآية. رغى وزبد وغضب. وقال قولته. صفق الباب وانصرف. تظاهر ببرودة الدم والاحتقار، ولكنه بات مبهوتاً. مصروعاً. مصعوقاً، من أين كان لي هذه الجرأة؟ هذه النقمة؟ عندما أعمل في العيادة أكرّر هذا الكلام على النساء اللائي يأتين للمعالجة، الغلطة غلطتكن. وجاءت مرة إحداهن، تناهز الأربعين، قالت فخورة: «أنجبت عشرين مرة يا دكتورة.. وكلهم أحياء يرزقون». وقهقهتُ بصوت عال. اعترتني الحيرة. ارتبكت. قلت: «أحياء عند ربهم يرزقون». قالت: «بالضبط». لم تفهم المسكينة أنني أسخر منها. وفيما بعد ندمتُ على

تصرّفي معها مثل هذا التصرف . وما حيلتي وقد استولى الغضب عليّ يومها؟ رفضت أن أفحصها . كانت سمينة . طويلة . زغردتْ إحدى الممرضات لها . فهمتُ أن الوقت لم يحن بعد . شعرت بعزلة رهيبة . كيف القضاء على هذا التخلف الذي ينخر العقليات؟ بانت الشمس من بعيد، من هناك، من مكان حسبتُه شرقاً . كانت باردة، قاحلة . شاحبة . أكثر مما يلزم» .

هذا نموذج، رغم أننا اقتبسناه لا على التعيين، نرى أنه يحقق ما توصلنا إليه في قراءتنا له، لاسيما أن الزمن ذاته يخضع إلى التكثيف، فلقد انقضى الليل بطوله على الساردة دون أن تنام، وها هي الشمس تظهر من مكان ما، باردة، تخمّنه الساردة تخميناً .

ليليات امرأة آرق، نص يُحتذى في الفن الروائي، لأنه يخترق السّائد، ويواكب روح العصر .

إحـــالات

١- عضيمة، عدنان، «تريتون، اسم جديد في عالم الحواسيب الخارقة . مجلة الفيصل/ع ٢٦٠/ ١٩٩٨

٢- كامل، محمود، كتابك (٦٩) دار المعارف ج . م . ع ١٩٧٧

٣- الثقافية / العدد ٢٤/ السنة الرابعة/ شوال ، ذو القعدة ١٤١٨هـ/ ص٥٢ -٥٣

٤- عوني، عمار/ حوار مع البياتي/ ضمن المجلة العربية العدد ٢٥٠ آذار ١٩٩٨

٥- جمال الدين، مصطفى. الديوان/ ط١/ دار المؤرخ العربي/ بيروت١٩٩٥

٦- بوجدرة، رشيد. المؤسسة الوطنية للكتاب/ الجزائر ١٩٨٥ . وانظر أيضاً مجلة المعرفة/ العدد ٤١٠ت٢ نوفمبر ١٩٩٧ دفق/ ص٢٢٨ -٢٢٩/ .

كتــاب الشــهر

صــور ورمــوز

ميخائيل عيد

الاسطورة مرآة العالم الأقدم بين مراياه مازلنا نرى فيها ملامح تكوين المجتمعات البشرية الأولى، ولا نزال نرى فيها بعض ملامح وجوهنا اليوم... هل يرجع السبب إلى براعة الصقل البدئي أم إلى صفاء سريرة البشر الأوائل، أم إلى أسباب أخرى نجهلها وتأبى مرايا الأساطير أن تعلنها.

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، آخر أعماله: «الجد بو جيل»

لكن وضوح الأساطير يخفي غموضاً عجيباً، وثمة في غموضها إشارات تضيء أكثر من جانب فكأنما ما تشير إليه كون كامل ندرك ما تصل إليه حواسنا منه ويبقى الكثير والكثير منه غير محدود ومن ثم فهو أبعد من أن تطاله حواسنا التي فقدت الكثير من حساسيتها الأولى، وغشاها العقل بفلسفاته وعلومه ومعادلاته المنطقية وسفسطاته فصارت على قدر كبير من البلادة، وخرجت من جنة عدنها الأولى التي صارت حلماً بعد أن كانت حقيقة نعيشها ونمارس على أرضها الخصيبة عباداتنا وسحرنا وطقوسنا . . .

كانت المعرفة حياة يعيشها الجسد بكل قواه الحسية والغرائزية وصارت مجردات جافة تفصلها عن الحياة ستور وجدران فيها ثقوب وكوى لا تطل على رحابة الكون بل على نقاط منه تضاء اصطناعاً وتظلل اصطناعاً، وحتى المشاعر صارت اصطناعية، وصرنا نصطنع الود والشوق والاحترام والإعجاب. . حتى صار غير المصطنع يبدو من أغرب المصطنعات . . .

وحولت الصور والرموز والطقوس من وسائل حية لاستعادة الماضي الجميل والمجيد إلى مؤشرات معرفية تقرأ الماضي على اعتباره ماضياً نوغل في الابتعاد عنه موقنين بأنه لن يعود أبداً، واتسعت هاوية الزمن القائمة بين الماضي والحاضر . . . وفقدت صور العالم السحرية ورموزه بريقها، وفقدت قداستها، وخسر الانسان جزءاً لا يعوض من سعادته . وانفصمت أو كادت تنفصم عرى وحدة الكائنات التي تساهم كلها في صنع لوحة الكون، وصرنا نعرف الكثير عن الأجزاء وخسرنا الكثير من معرفة الكل . . .

عنوان كتاب الشهر اليوم هو «صور ورموز» للباحث الكبير المرموق في ميدان الاسطورة ميرسيا ايلياد وقد ترجمه المترجم المعروف حسيب كاسوحة وصدر عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم (٣٦) من سلسلة «دراسات فكرية» التي تصدرها الوزارة .

يقدم على الكتاب الباحث المعروف جورج دو ميزيل وهو هنا ككل العلماء يتكلم باقتضاب وعمق . . . «إننا نميل إلى التخفيف من نصيب العقل في الشأن الديني من أجل زيادة رصيد الرمز . وأما ايلياد فيقف في الوسط تماماً،

بفضل لجوئه إلى فقه لغوي دقيق ومحكم. وبوسعنا القول إن أبحاثه لاتصدر عن نظرية بل تستند إلى الملاحظة». وفي «صفحات قليلة، ومن خلال طائفةمن الأمثلة المنسجمة مع سياق النص، يعرض ايلياد منوعات عديدة، تدور حول هذين الموضوعين (المركز والرباط) وتبرز وحدتهما بجلاء»(ص٤). . «ومن دواعي السرور والغبطة أن يتاح لجمهور واسع، الإطلاع، من خلال هذا الكتاب، على مدخل إلى إحدى الدراسات الأكثر أصالة، في زماننا، والتي لا تدع المرء، أبداً، ينسى أن صاحبها كان، أولاً وما زال، كاتباً وشاعراً»(ص٥).

وتأتي مقدمة ميرسيا ايلياد بحثاً عنوانه «إعادة اكتشاف الرمزية» إذ أصبحت بعض الكلمات الأساسية بعد رواج علم النفس «نقداً متداولاً» ومن هذه الكلمات الأساسية: «الصورة، والرمز والرمزية. . . » فالرمز شكل «خاص من أشكال المعرفة». والارتداد «إلى النزعات الرمزية المختلفة ليس «اكتشافاً» لم يعرفه أحد من قبل، ولا هو امتياز يخص العالم الحديث»(ص٧). واجتياح الرمزية أوربا «الغربية ترافق مع إقبال آسيا على أفق التاريخ»(ص٨). والمدهش أن «العوالم الخارجية عن النطاق الأوربي» لا تهتم الا برسالتين من الروحانيات الأوروبية الحديثة» وهما «المسيحية والشيوعية». فهما كدعوتين للخلاص «تتعاملان مع «الرموز» ومع «الأساطير» على مستوى لا نرى مثيلاً له إلا عند الإنسانية الخارجة عن الإطار الأوربي» وقد صارت أوربا مضطرة «إلى الاعتماد على طرائق أخرى للمعرفة، وإلى الاستعانة بسلم قيم يختلف عن قيمها»(ص٩).

لقد بقيت «اسطورة الفردوس الأرضي، إلى أيامنا، تحت شكلها المتمثل في «فردوس البحر المحيط» وهناك «يمضي الوجود، وتتلاحق احداثه خارج الزمان، وخارج نطاق التاريخ. فيه يتمتع الانسان بالغبطة والسعادة، وبالحرية»(ص١١).

إن الفكر الرمزي «يلازم جوهر الكائن الإنساني، ويسبق امتلاك اللغة، ومرحلة المحاكمة الاستدلالية» وكل انسان «يحيا في أحضان التاريخ، إنما يحمل في ذاته، قسطاً وافراً من انسانية ما قبل التاريخ»(ص١٢). والمرء يسترجع

«بالصور والرموز التي يطلقها، مرحلة فردوسية تعود إلى الانسان الأولي» واللا شعور «يفوق في «الشاعرية، وإلى حد بعيد، الحياة الشعورية، ويفوقها، أيضاً، في المجال «الفلسفي» و«الاسطوري»(ص١٣) ولم يكن بمقدور فرويد أن يدرك «أن الحياة الجنسية ما كانت، في يوم من الأيام «خالصة»، لا علاقة لها بسواها، بل كان لها، دائماً، وفي كل مكان، وظيفة متعددة الأغراض»(ص١٤) والصور تضم «كل التلميحات الدالة على الواقع المشخص». وثمة فارق بين الصورة «وبين الواقع ذاته، الغني والزاخر بالحياة»(ص١٥).

إن الصورة «باعتبارها صورة، وبوصفها حزمة من الدلالات، هي الحقيقة»(ص١٦) وتبقى الميثولوجيا تعمل «تحت الشعور عند الانسان الحديث. وإنها الميثولوجيا ذات خصوصية روحانية، ولا ترقى إليها، حسب رأينا، حياته الشعورية». والرموز «لا تختفي، على الإطلاق، من الفعالية النفسية. يمكن أن تبدل مظهرها، لكن وظيفتها تبقى بدون تغيير»(ص١٧). والحنين إلى الماضي البعيد يكشف عن الرغبة «في شيء مختلف تماماً، عما يوجد في اللحظة الحاضرة» هو شيء «يتعذر بلوغه» إنه «الفردوس»(ص١٨) وقد أدى «انتزاع القداسة، عند الإنسان الحديث إلى تشويه محتوى حياته الروحية»(ص١٩) والصور «الفاقدة لمنزلتها السابقة، تقدم نقطة الانطلاق الممكنة لتجديد الإنسان الحديث تجديداً روحياً»(ص٢٠). فالفصل «بين «الجدي في الحياة» وبين الأحلام»، لا مقابل له في الواقع». إن «القضاء على الأساطير ما هو إلا ضرب من الوهم»(ص٢١).

لقد أظهر علماء النفس «وفي مقدمتهم يونغ، إلى أية درجة تصدر مآسي العالم الحديث، عن فقدان التوازن العميق في النفس-الفردية والجماعية على حد سواء- ويتأتى جانب هام من تلك المآسي عن قحط متعاظم في المخيلة». وامتلاك مخيلة يعني: «أن ينعم المرء بثراء باطني، وبمد عفوي من الصور، لا ينقطع»(ص٢٢). وامتلاك مخيلة «يعني امتلاك رؤية للعالم في مجموعه»(ص٢٣).

«إن المسألة المركزية الشائكة أكثر من سواها تبقى، بالطبع، مسألة

التفسير» . «وإن اطلاق فاعلية الرمز لا يجري بصورة آلية، لأنها على علاقة بتوترات تصيب الحياة الاجتماعية . وهي في المحصلة، محكومة بالايقاعات الكونية»(ص٢٨).

في الفصل الأول يتكلم المؤلف على «رمزية المركز-علم النفس وتاريخ الأديان» . فمؤرخ الأديان مغبوط لأنه يخالط «كبار المتصوفين من كل الأديان» ويعيش وسط الرموز والأسرار» ويفهم «أساطير الأمم قاطبة»(ص٣١). «إلا أن النزاهة العلمية المفرطة في نتاجه انتهت به إلى عزله عن جمهوره المثقف. . .»(ص٣٢).

وتاريخ الأديان «مع رغبته الشديدة في حيازة منزلة «العلم» كان بدوره، عرضة إلى كل الأزمات التي أصابت الفكر العلمي الحديث»(ص٣٣). . لقد تحقق تقدم هائل «في مجال الإعلام على حساب تخصص مؤرخي الأديان الشديد. . .» وقد انصرف معظمهم إلى «الاستشراق، أو إلى علم الأجناس»(ص٣٤) وقد نصب علماء النفس أنفسهم «محل مؤرخي الأديان» وقدموا فرضيات «ذات طابع اجمالي، في أغلب الأحيان»(ص٣٥).

إن الظواهر الدينية ظواهر تاريخية ولا وجود «لحدث ديني «محض»، خارج نطاق التاريخ، وخارج نطاق الزمان»، والإنسان كائن تاريخي يتحقق وجوده في التاريخ «في الزمان، في زمانه المختلف عن زمان أبيه»(ص٣٨). والإنسان «في العمومية، ليس سوى تجريد. .»(ص٣٩) لكنه عرف مواقف أخرى «إضافة إلى المواقف المحكومة بشرطه التاريخي». عرف الأحلام وأحلام اليقظة والكتابة والاستمتاع بالجمال. كما «عرف مجموعة من الإيقاعات الزمنية، ولم يقتصر على الزمان التاريخي. . .» فهو يلتحق أحياناً «بالحاضر الأبدي الذي يحيا فيه العشاق وأرباب الشعائر الدينية»(ص٤٠).

أما الأساطير فهي «إبداعات صادرة عن تجمعات ثقافية محددة تحديداً جيداً. .» ثم انتشرت وتمثلتها شعوب ومجتمعات ما كانت لتعرفها بوسائلها الخاصة»(ص٤١). وقد يكون «بوسع تاريخ الأديان أن يولّد من الإنسان الحديث انساناً جديداً، يمتلك مزيداً من الوجود الصحيح والوجود التام» فالأساطير تشير

إلى «موقف جدّي لا إلى موقف تاريخي وحسب»(راجع ص٤٢ وص٤٣).

إن دراسة تاريخ الأديان تلقي الضوء على «وجود منطق للرمز». فهل مناطق اللا شعور محكومة بالعقل؟(ص٤٥) السؤال تصعب الإجابة عنه ولسنا «إلا في البداية.».

لقد تصورت المجتمعات القديمة العالم المحيط بها «وكأنه عالم صغير منظم... عند حدوده يبدأ المجهول...(ص٤٦) وتدمير النظام القائم يعادل «الارتداد إلى الفوضى والسديم، والعودة إلى ما قبل وجود الهيئة والشكل»(ص٤٧). «وأغلب الظن أن الحصون المقامة للدفاع عن الأماكن المسكونة، وعن المدن، كانت تؤدي في البداية وظيفة سحرية...» فهي تحول «دون اجتياح الأرواح الخبيثة للمعمورة»(ص٤٨).

ثم إن «كلاً من العالم الصغير والإقليم الذي يعمره البشر، يمتلك ما يمكن تسميته «مركزاً»، أي مكاناً كلي القداسة» يظهر فيه المقدس بتمامه... وكل مركز من هذه المراكز يعتبر في الوقت ذاته «مركز العالم». ونكون «امام جغرافية مقدسة، وأسطورية، هي، وحدها، الواقعية بالفعل»(ص٤٩). ومن هنا «رمز دعامة العالم، ورمز الشجرة الكونية الخ»(ص٥٠). وكان المركز يشكل «الرابطة بين السماء والأرض» في بابل وكان المعبد عند الرومان «يؤلف منطقة تقاطع العوالم العليا الإلهية مع كل من العالم الأرضي والعالم السفلي»(ص٥٢). وتشهد «تسميات الأبراج والهياكل المقدسة على مماثلتها للجبل الكوني، أي لمركز العالم»(ص٥٣). والطبقات السبع «في الزاقورة تمثل السموات السبع، وعندما يصعد إليها الكاهن، إنما كان يبلغ من الكون قمته»(ص٥٤). «ونلمح الرمزية ذاتها في الهند القديمة». وفي فارس حيث يؤلف الفردوس «سرّة الأرض»(ص٥٥). والشجرة «الكونية هي البديل الأوسع انتشاراً لرمزية المركز، وتوجد في وسط الكون...» وتسند العوالم: «السماء والأرض والجحيم»(ص٥٦). وعليها يتم الصعود إلى حيث الخلود. والشجرة الشامانية «صورة عن شجرة العالم التي تنتصب في وسط الكون»(ص٥٩). ورمزية المركز، على الأرجح، قد تأثرت «بأفكار عامة متصلة بخلق الكون، آتية من

الهند وإيران ومستمدة، في النتيجة، من بلاد الرافدين». وهذه الرمزية «قديمة كل القدم»(ص٦٠).

وعندما يصعد الإنسان المطلع على الأسرار «السلم الشعائري إنما يعبر، بالفعل السموات السبع» كما يصعد إليها الكاهن عبر طبقات الزقورة» والاطلاع على أسرار القبيلة من قبل الفتى يعني «موته وانبعاثه»(ص٦٣). ويلعب «السلّم والصعود دوراً هائلاً في الطقوس وفي الأساطير الخاصة بتنسيب الفتيان إلى الجماعة، وعلى حد سواء، في الشعائر الجنائزية . .»(ص٦٥).

وبناء المركز كان «بمثابة خلق للعالم» لأن خلق العالم ابتدأ «من مركز» وكان الهيكل «هو ذاته، عالماً مصغراً، وصورة عن العالم»(ص٦٧). وكل كائن بشري «يتجه، وإن لا شعورياً، نحو المركز، نحو مركزه الخاص الذي يمنحه الواقعية والقداسة»(ص٧١). والسؤال المركزي هو: «أين يوجد الواقع الحق، الواقع المتميز، المقدس، مركز الحياة، مبعث البقاء والخلود؟» إن الترابط قائم «بين أوجه الحياة الكونية وبين خلاص الإنسان». ويكفي أن نطرح على أنفسنا «مشكلة الخلاص» «المشكلة الأساسية» «حتى تنبعث الحياة في الكون انبعاثاً أبدياً»(ص٧٤).

عنوان الفصل الثاني هو «رمزيات الزمان والأبدية عند الهنود-وظيفة الأساطير» والأساطير الهندية يمكن مقارنتها «بأية مجموعة من الأساطير التراثية . .» والعلاقات متينة بين «الزمان وبين الأسطورة» «باعتبارها شكلاً أولياً من أشكال الفكر». وهي تروي أحداثاً «حصلت في البدء» «في برهة أولية خارجة عن نطاق الزمان، في فسحة من الزمان المقدس»(ص٧٥). وعند رواية الأسطورة يسترجع المرء «راهنية الزمان المقدس ويستحضر الأحداث الأولية»(ص٧٦). فهي «تستلزم إجراء قطيعة مع الزمان. . .» وتفتح نافذة للمرء «تتيح له الولوج إلى الزمان الكبير، الزمان المقدس»(ص٧٧).

«بعض الأساطير الهندية تبرز بأسلوب بارع للغاية تلك الوظيفة الرئيسة التي تؤديها، والمتمثلة في «كسر الزمان» الفردي والتاريخي، وفي استحضار الزمان الكبير، واسترجاع فعالية زمان الأساطير»(ص ٧٩). والزمان

الأسطوري هو «الينبوع الحقيقي لكل وجود ولكل حدث ذي أبعاد كونية»(ص٨٣). إن العصر الحقيقي الكامل هو «العصر الذهبي، مانح الخير والبهجة، فيه تسود العدالة، وتعم السعادة، وفيه ينعم الناس بالرخاء والبحبوحة»(ص٨٤). والعصر التالي يشير «إلى حالة ارتداد وتراجع». ثم يليه عصر تتضاعف فيه «الرذيلة ويعم الفساد» وتتناقص أعمار الناس». ثم يأتي «العصر الرديء» وفيه «يبلغ الإنسان والمجتمع الحد النهائي من الانحلال والفساد». وفي ذلك الزمان: «الملكية وحدها تمنح صاحبها المنزلة الاجتماعية، والثروة تغدو المصدر الوحيد للفضائل»(ص٨٥).

لقد عمل الفكر الهندي «على تقديم تصورات جديدة عن اليوجا، وعلى مد ايقاعاتها الأولية (الخلق-الدمار-الخلق) إلى أبعاد زمنية لامتناهية..»(ص٨٧) وهذا الدهر «الهائل من حياة براهما لا يرقى إلى استنفاد الزمان ولا يطمح إلى استيعابه». فالزمان الكوني «يتكرر وفق ايقاعات معينة» وله «خاصية دورية»(ص٨٨) ولا يمكن للإنسان أن يتخلص من هذه الدورة الكونية، التي «لا بداية ولا نهاية لها» إلا بفعل «من الحرية الروحية»(ص٨٩).

والزمان «غير محدود، سواء عند البوذيين أو في المذاهب الإيرانية جميعها...» والإمكانية الوحيدة للخروج من الزمان «تكمن في إلغاء الشرط البشري، وفي حيازة النيرفانا»(ص٩٠)

* * *

«من منظور الزمان الكبير، كل وجود هو مؤقت، وهمي زائل». فالحياة الإنسانية والتاريخ يبدوان زائلين وغير واقعيين.. بل «إن الكون ذاته هو مفرغ من الواقع». والوجود في الزمان «ليس وجوداً واقعياً، من الناحية الأنطولوجية»(ص٩١). ومن هنا فإن «كل منزلة يشغلها المرء، مهما علت هي باطلة وتافهة، ولو كانت منزلة إله الملوك»(ص٩٣) وينبغي أن يكون سلوك المرء متوازناً فلا يتوقف «عند حدود الزهد والتقشف، ولا يذهل عن أداء العمل وتحقيق الواجب». مع استبعاد الكبرياء والغرور والجاه(ص٩٤).

ومن الملفت للانتباه «أن أقدم الأساطير الخاصة بالطوفان تتحدث عن بنية

قمرية وعن أصل قمري. كان جد أسطوري، بعد كل طوفان، يؤمن الولادة لإنسانية جديدة. ويصدف، في أغلب الأحيان، أن يأخذ ذلك الحد شكل حيوان قمري». ورمزية القمر «المتمثلة بالولادة -والموت- والانبعاث، تتجلى من خلال عدد كبير من الأساطير والطقوس»(ص٩٨). والانقاذ من هذا العالم ذاته، «وحيازة السلام يوازي الانقاذ من الزمان الكوني»(ص٩٩).

ويرى الهنود «أن الزمان أوجد كل ما كان، وسيأتي بكل ما سيكون في مقبل الأيام». وبراهما، الروح الكلي «يتعالى على الزمان وهو، في الآن عينه، مصدر وأساس كل ما يتجلى في الزمان».

إنه «اليوم والغد» وهو من «زمان ومن دون زمان»(ص١٠٠) والزمان والأبدية «وجهان لمبدأ واحد»، وتعبير «ما يسبق شروق الشمس» يعني الرجوع إلى المرحلة السابقة للخلق، حيث لا وجود للديمومة في الليالي الكونية الكبرى» وقد يمت بصلة إلى الخلاص والإنقاذ» والشمس إذ تشرق «تظل ثابتة لا تتحرك، بعد أن تشرق، وتصير في السمت في كبد السماء. ولن تشرق من بعد، وستمكث وحيدة في الوسط»(ص١٠١). «إن إشراق الذهن والفهم ليحققان معجزة الخروج من الزمان» والسمت هو «قمة العالم» «ويعبر، أصدق تعبير، عن «المركز»، وعن النقطة، المتناهية في الصغر، التي يمر فيها المحور الكوني»(ص١٠٢).

وخروج الصوص من البيضة رمز إلى تحطيم قشرة الجهالة.. إنه ولادة «فائقة الطبيعة» والإله في التراث البراهماني يخرج من «البيضة الكونية» وهي من حيث شكلها «تماثل السنة. ثمة إذن تقابل وتماثل بين الزمان والمكان في هذا المجال. إن السنة هي التعبير عن الزمان الكوني، الذي هو صورة أخرى عن الديمومة الدائرية»(ص١٠٥). وكسر غلاف البيضة يضاهي «كسر الزمان الكوني الذي يدورفيه دولاب الحيوات، أي يوازي، وعلى حد سواء، فعل تعالي المكان الكوني، وتعالي الزمان الدائري»(ص١٠٦).

«الزمان، عند البوذيين، يتألف من تدفق مستمر (سمتانا). وبفعل تلك السيولة ذاتها، كل شكل يظهر في الزمان لا يكون قابلاً للفناء وحسب، بل

يكون، من الوجهة الأنطولوجية، لا واقعياً» والوجود واللا وجود «ليسا مظاهر مختلفة لشيء من الأشياء، بل هما الشيء في ذاته». وطبيعة كل موجود «تتمثل في آنيته الخاصة. والآنية تتشكل من عدد هائل من حالات الوجود الثابت ومن الدمار والتلف»(ص١٠٧). وانطلاق اللحظات واندفاعها «لا يكون متقطعاً، منفصلاً»(ص١٠٨). ومن يكون فكره «راسخاً ثابتاً، ويتوقف، عنده، جريان الزمان إنما يعيش في حاضر أبدي، في اللحظة الراهنة الساكنة»(ص١١٠). وفي اللحظة المواتية بمقدور المرء «الخروج من الزمان. ومن هنا يجب «عدم ضياع اللحظة المواتية. لأن الذين يفقدونها سيتألمون وسيحزنون»(ص١١١).

إن صور الخروج من الزمان يمكن التعبير بوساطتها عن «الانتقال من الجهالة إلى الإشراق» أو من الموت إلى الحياة(ص١١٢). وتستعمل تعابير مثل «العبور الشاق»، ورمز حد السكين للدلالة على «أهوال الطريق المؤدية إلى المعرفة المطلقة»(ص١١٣). ولا يمكن العبور «إلا، على الفور، وفي اللحظة، والآن». إذ يحصل «تطابق وتوافق» بين الأضداد(ص١١٤). ولنتذكر أن أي موضوع «يتحول، بالمفارقة، إلى مجال للقداسة، أو إلى وعاء للقداسة مع متابعة مشاركته في وسطه الكوني المحيط به». والقفزة إلى «خارج الزمان» تحصل عقب «مجاهدة متواصلة»(ص١١٥). وتقتضي «موقفاً فلسفياً، واعتماد طريقة صوفية» «وإذا ما رغبنا في التعرف على الفكر الهندي، من الضروري، دائماً، استعمال كلمة «النفاذ» المفتاحية»(ص١١٦).

«١ – إن ممارس اليوغا يبدأ عمله بإدخال جسمه وحياته النفسية–العقلية في النظام الكوني.

٢ – بالايقاع التنفسي يفلح اليوغي في أدماج ذاته، عن إرادة ووعي، في مختلف ايقاعات الزمان الذي يحيا أوقاته». والمريد «من جماعة اليوغا مدعو إلى إيجاد تماثل بين نوبات تنفسه الخاص وبين ايقاعات الزمان الكوني الكبير». وإذ يسترد الماضي فإنه «يعود إلى الوراء، ليحيا من جديد حيواته السابقة»(ص١١٨–١١٩). وهو يتعالى «على الكون المخلوق، وعلى الزمان

الذي يحكم مسيرة ذلك الكون». «إن التعالي «على الليل وعلى النهار» يعني التعالي على الأضداد»(ص١٢١).

وكانت المجتمعات الموغلة في القدم، «عند انقضاء دورة زمنية منتظمة، تدمّر العالم تدميرا رمزياً وطقسياً»، حتى يتيسر لها «إعادة صنعه وإعادة تنظيمه» كي تحيا «في عالم جديد، بلا خطيئة، أعني بدون تاريخ، وبدون ذاكرة»(ص١٢٣). لكن الوهم الكوني الكبير الحاصل في الزمان هو من تجليات القداسة»(ص١٢٤). وبوسعنا القول «إن الزمان يلتهم المرء، لا لأنه يحيا في الزمان، بل لأنه يعتقد بواقعية الزمان. وعلى هذا الأساس يذهل عن الأبدية فينساها، أو يزدريها»(ص١٢٥).

الفصل الثالث عنوانه «رمزية العقد والإله الذي يربط-الإله المخيف». . . والإله الرهيب إله محارب يمتاز باستخدام «سلاح من نوع آخر، إنه سلاح السحر». «وبالسحر يبدع الصور والأشكال. وبه يكون له الجاه ويحظى بالمنزلة الرفيعة. وبه أيضاً يتاح له أن يحكم العالم، وأن يقيم فيه التوازن». وهذا السلاح «في أغلب الأحيان يأخذ شكل الحبل، والعقدة، والأربطة المادية أو المجازية». أما الإله المحارب فيمسك «الصاعقة ويرمي بها أعداءه. . .»(ص١٢٨).

في ميثولوجيا بلدان أوربا الغربية أودين هو «سيد المحاربين في هذا العالم وفي العالم الآخر. . » «كان يمتلك مجموعة كاملة من المواهب السحرية: منها مقدرة الحضور في كل مكان، أو على الأقل، مقدرة الانتقال المباشر من مكان إلى آخر. وكان يجيد فن التخفي والتنكر بالاقنعة. . . » والتحول من شكل إلى آخر وغير ذلك. . . وثمة غيره عند الرومان وفي الهند. . . (ص١٢٩)

وكان بمقدور رومولوس «أن يربط أعداءه بأربطة شديدة للغاية. . » إنه نموذج «الملك الساحر». . . «ونموذج سيد الأربطة»(ص١٣٠).

ويذكّر جورج دوميزيل «بقوة فارونا السحرية. هذا الإله هو «السيد الحقيقي للأربطة». «إنه يطوّق الأشرار». وكذلك تعزى الأربطة إلى سواه. . . لكنه يمتلك «قوة سحرية تتيح له أن يقيد الناس عن بعد، وأن يحل وثاقهم

أيضا»(ص١٣٣). والأربطة التي بحوزة فارونا هي سحرية «مثلما هي سحرية أيضاً المهارة التي يؤدي بها السحر». إنها ترمز «إلى القوى الروحية التي يحتفظ بها الإله الأعلى، وبها يتأمن النظام العام»(ص١٣٤).

وفارونا «هو الإله الذي يرى ويعرف كل شيء. .» إنه حاكم الكون. . وتبدو «ملامحه الكونية أوفر خصباً وأوسع ثراء» إنه يتجاوز الحدود «ليكون أيضاً إلهاً للقمر وللمياه»(ص١٣٦).

ويوصف فرترا أيضاً «على المستوى الكوني، بالقدرة على «الربط» وتتسم اسطورته «بالخصوبة والثراء»(ص١٣٨) وكانت كيانات إلهية أخرى تتعاطى السحر وتلك ظاهرة «معروفة في تاريخ الأديان، لا سيما الأديان الهندية»(ص١٣٩). وقد أحرز اندرا النصر «على السحرة بوساطة السحر»(ص٩١٤٠. وكانت «لديه الكفاءة التي تتيح له انقاذ الإنسان، لا من أربطة فارونا وحدها وإنما من «الرباط» الذي تفعله أبالسة الموت أيضاً»(ص١٤١).

إن المرض والموت عنصران ينتميان «إلى مركب «الربط» الديني-السحري». ومركب الربط مع بقائه «عنصراً مميزاً، أساسياً في مجال هيمنة السحر المطلقة إلا أنه يتجاوزه بفعله وتأثيره. فهو في مرتبته العليا يطال مستوى الخلق الكوني»(ص١٤٣).

ويتكلم المؤلف على «الرباط في تراقيا وعند الجرمان والقفقاس» حيث القيد «شاهد على خضوع الإنسان إلى الآلهة الوطنية». أو هو شكل من أشكال تعذيب الأفراد. (ص١٤٥) ثم يتكلم على «الرباط في ايران» فثمة ابليس يربط بالجبال «الإنسان المحكوم عليه بالموت» وثمة آلهة وأبطال يربطون. . (ص١٤٦) ويقيدون السحرة والأبالسة.

ثم يتكلم على «الموازاة بين الأعراق البشرية» إذ نعثر «على العادات ذاتها في مناطق ذات ثقافات متباينة»(ص١٤٩) وعملية «الربط» «تضفي مسحة من المهابة السحرية والدينية تتوق إليها كل «الأشكال الدينية».

أما من حيث «مورفولوجيا الأربطة، والعقد» فهناك «الأربطة» السحرية

المستخدمة، أثناء الحروب، ضد الخصوم من البشر، وهنالك العقد والأربطة الدالة على اليمن وحسن الطالع، والمستعملة كوسائل للدفاع، ولدرء خطر الحيوانات المتوحشة، ولتحصين الفرد ضد الأمراض، وضد الأبالسة والموت، والمفيدة أيضاً في مواجهة رقية الشر والأذى»(ص١٥٢) وقد تستعمل العقد لأغراض متباينة «إنها تستخدم في طقوس الزواج، مثلاً، من أجل حماية العروسين. وللعقد، على خلاف ذلك، دور آخر. إنها، بالتحديد، هي التي تحول دون إتمام الزواج»(ص١٥٣).

«إن كل تلك المعتقدات، وكل تلك الطقوس تقودنا، بالتأكيد، إلى مجال العقلية السحرية». لكنها تعبر عن النظرة العامة إلى الإنسان وإلى العالم، التي هي، بدورها، نظرة دينية، حقاً، وليست سحرية»(ص١٥٤).

الأمور أوضح عند العبرانيين، فالتوراة «تتحدث عن «شباك الموت» «والحبائل من مثوى الأموات حاطتني وشباك الموت أوقعتني بغتة»(صموئيل الثاني -مزمور٢٢-٦) والذي يزرع الرعب هو «يهوه ذاته» «أينما ذهبوا أبسط عليهم شبكتي، وإليها أدفعهم إلى الهبوط، مثلما تهبط طيور السماء»(ص١٥٥).

«لقد جرى تصور الكون ذاته كنسيج، وكشبكة هائلة». وهنا «رمزية كثيفة، غاية في الثراء»(ص١٥٦) فكل شيء «مربوط مع الكل، من خلال نسيج غير مرئي». وخيوط هذا النسيج تؤلف «رباطاً كونياً ضخماً»(ص١٥٧). وتشير الكثير من الاشتقاقات اللغوية إلى أن «فعل الربط هو، بالأساس، فعل سحري». والدين يحوي «في ماهيته بالذات، عنصر «الربط»...» وعلى الأخص «بتوجه روحي مغاير».

وثمة «مركبات رمزية عديدة» تميز «بنية الكون، و«وضع» الإنسان في العالم» فكلمة «ماكازا» البابلية معناها «الارتباط والحبل» وتعني في الميثولوجيا «المبدأ الكوني الذي يجمع الأشياء كلها» وتدل على الدعامة «والقدرة، وعلى الناموس الإلهي» الذي يحكم الكون بأسره»(ص١٥٨). وفي كل مكان «يتمثل هدف الإنسان النهائي في تحرير ذاته، وفي تخليص نفسه من «القيود ومن

الأربطة». ولقد كان للمعرفة وللإطلاع على الحقائق دور أساسي في الخلاص والإنقاذ»(ص١٥٩). ويقابل الإطلاع «على الحقائق من المستوى الفلسفي والميتافيزيائي، إطلاع يتيح للمرء «تمزيق» حجاب الجهالة، وتحرير الروح من قيود الوجود»(ص١٦٠).

قد ترجع الأشكال المتعددة «لمركب الربط» إلى معرفة الإنسان المكانة الخاصة التي شغلها في العالم «وإذا كان الفكر المعاصر مصاباً بالغرور بسبب إعادة اكتشافه الإنسان في واقعه المشخص فلا نجانب الصواب في قولنا بأن تحليلاته تتناول، خصوصاً، شرط الإنسان من بلاد الغرب، في أيامنا، لاغيره من الآدميين. إن الفكر الغربي يرتكب خطأ بسبب الضعف في موقفه من عالمية الإنسان، وبسبب وقوعه في نوع من الإقليمية الإنسانية. وإنها في نهاية الأمر، لأقليمية عقيمة، وأسيرة نظرة قاصرة ومحدودة»... وقد يرجع تعدد الأشكال إلى التقليد فالحاكم المطلق يسعى إلى محاكاة نموذجه المتعالي»(ص١٦١)... ويجب أن «تترك هذه المسألة لمزيد من الدراسة، وينبغي أن تبقى مفتوحة»(ص١٦٢).

وعلى أية حال «من الضروري أن تتوافر لدى المرء، الفطنة والقدرة على التمييز، لأن من الشائع وجود بدائل غير سوية لمركبات دينية تظهر من خلال الحواية وألعاب الخفة». وهي تقرب من نموذجها الأول(ص١٦٤). وكل إلهة محلية «تتطلع إلى أن تصير الإلهة العظمى، كذلك أية قرية تطمح لأن تغدو «مركز العالم».» والساحر يدعي «أنه السيد المطلق الكلي»(ص١٦٥)

ومن المؤكد أن مركب الربط «عند الهنود الأوربيين، دون سواهم، هو من المقومات الهامة عند أصحاب السلطة والرهبة على المستوى الإلهي أو البشري». ونرى أننا هنا، «أمام مذهب متماسك، له تطبيقات عامة على الأصعدة الطقسية، واللاهوتية، والميثولوجية»(ص١٦٧).

عنوان الفصل الرابع هو «ملاحظات حول رمزية الأصداف-القمر والمياه» فالأصداف البحرية، «والمحارات، الحلزون واللؤلؤة، كلها، وبالقدر ذاته مترابطة ومتلازمة في الفعل والأداء، ضمن المجال الخاص بعلم الكونيات

المائية، وضمن مجال الرمزية المتصلة بالجنس. كلها تشارك مشاركة فعلية في الطاقات المقدسة المركزة، الكامنة في المياه، وفي القمر وفي المرأة» والاعتقاد بوجود «خاصة سحرية، منسوبة إلى المحارات وإلى الأصداف البحرية، نجده سائداً في العالم كله، ابتداء من مرحلة ما قبل التاريخ، وحتى الأزمنة الحديثة»(ص١٧٩).

كانت اللؤلؤة «شعاراً للقوة المولّدة ولقوة الإخصاب أو رمزاً لواقع يتجاوز المحسوس». لكنها لم تحافظ إلا «على قيمة «الحجر الكريم» وتدهورت منزلة رمزيتها(ص١٧٠). وكانت «الصدفة البحرية والمحارات تشارك في القوى السحرية الكامنة في الرحم. إنه لفي الصدفة والمحارة حضور وفعل لقوى خالقة تطلقها رموز الأنوثة بشدة بالغة، وكأنها آتية من معين لا ينضب». ويلجأ الهندوس «في العصر الحديث إلى استخدام مسحوق اللؤلؤة في المداواة من العلل والأسقام، لاعتقادهم بخصائصه المنشطة، والمثيرة للشهوة»(ص١٧٣) ويعتبر الطب الشعبي اللؤلؤة «عقاراً ممتازاً» نظراً لفعاليتها في الإخصاب، وفي علاج أمراض النساء»(ص١٧٤).

«وعند اليونان، كانت اللؤلؤة شعار الحب والزواج» وفي «سورية، كانت الآلهة تعرف باسم «السيدة ذات اللآلئ»(ص١٧٥). وللصدف والمحارات واللآلئ حضور «في العديد من الطقوس الدينية، وفي الاحتفالات ذات الطابع الزراعي، كما وفي احتفالات التنسيب التي تفضي إلى إلحاق الفتى بالجماعة». «وبهذا الاعتبار يكون بمقدور الصَّدفة الدلالة على فعل ولادة روحية جديدة، وعلى بعث، يوازي بفعاليته ولادة الجسد»(ص١٧٧). وتعتبر الصدفة البحرية «الحامية من كل سحر، ومن الاصابة بالعين المؤذية».

وللمحارات واللآلئ رسالة تطلع بها «في مجال الممارسات الخاصة بالمأتم» فالمتوفى «لا ينفصل عن القوة الكونية التي حكمت حياته وأمدتها بالطاقة»(ص١٧٩) وقد «ساد الاعتقاد بأن الحجر الكريم والأصداف تسهم في إعداد مصير ممتاز في العالم الآخر» واللآلئ والأصداف «تحضر المتوفى لحياة جديدة»(ص١٨٠) وكان الهنود يزرعون «بالاصداف الطريق التي تصل بيت

الميت بالمقبرة» وكانوا «في بعض المقاطعات، يملؤون فم الميت باللآلئ» . «وفي افريقيا، يمدون طبقة من الأصداف في قاع القبر . وهذه العادة ذاتها، كانت شائعة عند العديد من الشعوب القديمة القاطنة في امريكا»(ص١٨١) . وقد شكلت أصداف البحر الأحمر «خلال حقبة مديدة من الزمان، مادة لصناعة التعاويذ والتمائم» في مصر القديمة(ص١٨٢) . «وثمة تقليد ياباني، قديم للغاية، يمكن فهمه بمعتقدات مماثلة، ويقضي بتأمين الولادة الثانية عندما يدهن المرء جسمه بمحسوق من الأصداف»(ص١٨٣) . وقد لعب الحديد في الصين «كما في جزيرة كريت، دور الحجر الكريم ودور الذهب»(ص١٨٤) . «وتجدر الملاحظة أن الجمع بين المعدن واللآلئ والأصداف هو أمر مألوف أخذت به بعض المناطق المتاخمة للمحيط الهادئ» . «ومن المعلوم أن القوة المقدسة التي تمتلكها الأصداف إنما ترجع إلى أصلها البحري، وإلى رمزيتها لعالم المرأة»(ص١٨٥) .

وثمة حقيقة هي أن «بعض الشعوب أدخلت في احتفالاتها مواد اصطناعية . وكان التشبه بـ«النماذج المقدسة» هو كل ما ترومه من وراء ذلك»(ص١٨٦) . وبمقدورنا الافتراض «أن الأحجار الكريمة الشهيرة، الملوّنة والمزيفة دخلت مصر، وبلاد الرافدين والشرق الروماني، وأدركت الشرق الأقصى، وكان لها، في وقت من الأوقات دلالة سحرية، صادرة، بلا ريب، عن نموذجها الطبيعي، أو عن الرمزية الخفية التي تنطوي عليها»(ص١٨٧) .

أما رمزية اللولب فهي «غاية في التعقيد» ومصدرها «ما زال غير مؤكد . بوسعنا على الأقل، مؤقتاً، الاحتفاظ برمزية اللولب في تعدد دلالاتها، وفي صلاتها الوثيقة مع القمر، ومع الصاعقة، ومع المياه والخصب، ومع الولادة ومع الحياة الآتية بعد الممات»(ص١٨٨) .

في ميدان الطب، مثلاً، وفي المشرق وعلى حد سواء في بلاد الغرب لعبت اللؤلؤة دوراً بارزاً . لقد حلل تاكور، بالتفصيل، الخصائص العلاجية للؤلؤة، من خلال استعمالها ضد النزف واليرقان، وفي معالجة المصابين بمس الأبالسة، أو بالجنون . إن ذلك المفكر الهندوسي لم يفعل سوى متابعة تقليد طبي قديم» . وقد اعتبرت -على مثال الإكسير في الكيمياء- «تشفي من السم ومن

المرض، وتطرد الأبالسة، وتزيل وهن الشيخوخة». «وفي الصين، كان الطب يستخدم «اللؤلؤة العذراء»، غير المثقوبة، دون سواها. وهي، في نظر أطبائهم، تشفي من جميع أمراض العيون»(ص١٨٩) ويرى آخرون أثرها الفعال «في تقوية القلب، وفي علاج الإصابة بالسويداء. . » الخ. ويعود دورها في الطب «إلى علاقات قامت، في ما مضى، على المستوى الصوفي، بين اللؤلؤة والثعبان. لقد ساد الاعتقاد، في أصقاع عديدة، أن حجراً كريماً يقيم في حنجرة التنين، أو يسقط من رؤوس الأفاعي»(ص١٩٠) «وعندما تدرك اللؤلؤة مداها الأقصى، في مجال السحر والطب، عندها تؤدي الدور الغامض الذي يطلع به الطلسم، والذي تأتيه التعويذة: دافعة الضيم والأذى، وجالبة الحظ السعيد»(ص١٩١).

«إن القيمة الاقتصادية للؤلؤة -وهي صورة لنموذج أول قديم- لاتلغي بأية حال رمزيتها الدينية» وهي رمزية «تزداد ثراء ويعاد اكتشافها، ويعاد أيضاً توحيد عناصرها». وقد لعبت دوراً كبيراً «في الفكر الهندي وفي المسيحية، وفي الغنوصية. ثمة تقليد، ويعود إلى أصل شرقي، يفسر ولادة اللؤلؤة وكأنها حصلت بفعل وميض البرق النافذ إلى الصدفة». أي «من الاتحاد بين النار والماء» وقد شكلت عند الإيرانيين «خير رمز للمخلص والمنقذ». ويمكن أن تمثل «المسيح والنفس البشرية»(ص١٩٢-١٩٣). ونلمح تماثل «الإنسان باللؤلؤة في عدد من نصوص المانوية والماندية» والمتعمد بالماء يستخرج منه الطهارة كما يستخرج الغاطس اللؤلؤة (ص٩٤) والطريق «المؤدية إلى الخلاص، والإنقاذ، دونها الأهوال». وتجليها في العالم «عجيب وخارق»(ص١٩٥)

الفصل الخامس عنوانه «الرمزية والتاريخ، العماد، الطوفان، ورمزيات المياه». . . ورمزية الماء هي «الأوسع والأشد تعقيداً». «ترمز المياه إلى مجموعة القوى الكامنة، وإلى جملة الإمكانات الكونية. إنها الينبوع والأصل». «وهي تسبق وجود كل شكل، وتدعم كل خلق». و«تتضمن رمزية الماء الدلالة على الموت وعلى الانبعاث على حد سواء»(ص١٩٧). والانحلال بالماء «متبوع بـ«حياة جديدة» والغوص في الماء «يعادل الاستعادة المؤقتة لحالة مبهمة، غير

متميزة المعالم، متبوعة بخلق جديد، وبحياة جديدة أو بلسان جديد». والمياه «تدمر الأشكال وتلغيها، و«تغسل الخطايا»» «قدرها أن تسبق الخلق وأن تقضي عليه»(ص١٩٨) ويرى ترتوليان: «كان الماء الأول قبل سواه، موطن الروح الإلهي، الموطن المختار والأثير من دون سائر العناصر. لقد أوكل إلى الماء، قبل غيره، أن يأتي بمخلوقات حية»(ص٢٠٠). والنزول في الماء ومحاربة الغول البحري «يؤلفان اختباراً تنسيبياً يتم عند الانتماء إلى عقيدة ومذهب، وتقرره أيضاً ديانات أخرى».

«يأتي بعد ذلك، تقييم العماد، باعتبار الطوفان نموذجه السابق. إن المسيح هو نوع جديد، خرج من الماء ظافراً، وصار سيد شعب آخر». «وبخصوص طقوس العماد، يوضع المسيح دائماً، في موازاة آدم». أما العري المعمول به في العماد فينطوي على دلالة «طقسية وميتافيزيائية. إنه التخلي عن الرداء القديم، رداء الفساد والخطيئة...»(ص٢٠٢).

«لا شك أن الشعائر والعبادات، ومجمل الرموز المسيحية تتصل اتصالاً مباشراً باليهودية...»(ص٢٠٤) ورمزية العري «في العماد ليست امتيازاً يخص التقليد المسيحي-اليهودي وحده. إن العري الطقسي يعادل حالة كمال وتمام». والفردوس «يقتضي غياب «الثياب»: أي غياب «التآكل». إنه الصورة الدالة على النموذج الأول للزمان. أما الحنين إلى الفردوس فهو شائع في كل مكان»(ص٢٠٦). «إن الليل والنهار يدلان على البعث». وفق رأي كليمان الرومي. والوحي «لم يقضِ على الدلالات «الأولية» للصور الكونية، إنما أضاف إليها، بسهولة، قيمة جديدة»(ص٢٠٧) وكل تقييم جديد لموضوع ما «كان مشروطاً، دائماً ببنية صورته»(ص٢٠٨).

«إن المسيحية مع إعادة أخذها بالملامح الكبرى للإنسان الديني المقيم في أحضان الطبيعة، وللرموز الدالة عليه، استعادت امكانات الفعل لتلك الملامح، ولتأثيرها القوي على النفس»(ص٢٠٩). «إن الإيمان المسيحي يرجع إلى وحي تمَّ في التاريخ. وهذا يعني أن تجلي الله في الزمان هو الذي يضمن عند المسيحيين، صحة الصور والرموز الدينية». لقد استخدمت المسيحية رمزية الماء

ورمزية «شجرة العالم» إذ حل الصليب «محل الشجرة الكونية» بل وصف اوريني المسيح «بالشجرة الكونية»(ص٢١٠). ويوحنا فم الذهب يرى «أن الكون في الكنيسة، وأن الكنيسة تماثل الكون على نحو مصغر»(ص٢١١).

والمهم هو أن «كل تقييم جديد لصورة دالة على نموذج أول قديم، إنما يتوج ويستوعب ما أعطي لها من تقييم سابق». والتقييم الجديد «الذي أتت به مماثلة الشجرة الكونية للصليب إنما يحصل في التاريخ، وبوساطة حدث تاريخ: من خلال آلام السيد المسيح»(ص٢١٣) وثمة تجربة النزول إلى الجحيم من أجل الانقاذ... أو تجربة الصعود إلى السماء -والتيارات الصوفية كلها تلجأ إلى رمزية «الصعود لكي تمثل ارتقاء النفس البشرية والاتحاد مع الله». وحول هذه المسألة «يتحدث إلينا تراث شعوب عديدة»(ص٢١٧). واستعادة ذلك «الزمان القديم والأسطوري، إنما تتم في حالة من الوجد»(ص٢١٨). «وإن الزمان ليصير قيمة، بمقدار ما يتجلى الله في سياقه، وبمقدار ما يمنحه دلالة تتجاوز التاريخ، وتوجهاً يفضي إلى الخلاص» والتجلي المقدس الأسمى «يحول الأحداث التاريخية إلى تجليات مقدسة»(ص٢٢٠).

«وعلى الرغم من القيمة المعطاة إلى الزمان وإلى التاريخ، لم تنته اليهودية والمسيحية إلى الأخذ بالنزعة التاريخية، وإنما راحت تقول بلاهوت التاريخ»(ص٢٢١). «إن تحويل الزمان إلى أبدية، بدأ مع المؤمنين الأوائل. غير أن ذلك الزمان الغريب، حامل المفارقة، ليس حكراً على المسيحية دون سواها، إذ عثرنا على التصور ذاته، وعلى الرمزية ذاتها في الهند»(ص٢٢٣)

«إن تاريخ رمزمن الرموز هو موضوع دراسة مثيرة للاهتمام، ويجمع الباحثون على أهميته، لأنه أفضل مدخل إلى ما يمكن تسميته فلسفة الثقافة»(ص٢٢٤). «إن كل ثقافة هي «سقوط في التاريخ» وهي، في الوقت ذاته، محدودة، وعلينا أن لا ننخدع، ونؤخذ بجمال الثقافة اليونانية الذي لايُضاهى، ولا بسموها وكمالها». «وأما الصور التي تسبق الثقافات، وتقدم لها الشكل فتبقى حية باستمرار، وبإمكان الإنسان، من أي مكان، أدراك دلالتها». وحضور الصور والرموز «هو الذي حافظ على «الثقافات

«المفتوحة»(ص٢٢٥). «وإذا لم تكن الصور صوراً، وفي الآن عينه، «نافذة» تطل على المتعالي والمتسامي، فإن المرء سينتهي إلى الاختناق، أية كانت الثقافة التي تنتمي إليها، ومهما كان لها، في اعتبارنا، من عظمة وروعة». والصور هي «نوافذ» «نطل منها على عالم يتجاوز التاريخ»(ص٢٢٦) «إن دخول المسيحية إلى الطبقات الشعبية في أوربا تم، خصوصاً، بفضل الصور». والغرب مرغم، حاليا «على حوار مع سائر الثقافات «الغربية» و«البدائية» وسيكون من المؤسف أن يشرع في ذلك الحوار، من دون أن يستخلص أي درس، من جميع الكشوف التي قدمتها دراسة الرمزيات»(ص٢٢٧).

«إن وظيفة الرمز هي، بالتحديد، في إماطة اللثام عن واقع كامل، لايتيسر إدراكه بوسائل أخرى للمعرفة»(ص٢٢٩). ولنحذر «من الاعتقاد بأن الرمزية ترجع فقط، إلى وقائع «روحانية» إذ لا معنى للفصل، عند الفكر القديم، بين «الروحاني» و«المادي» لأن هذين المستويين يكمل أحدهما الآخر» «إن الرمزية تضيف قيمة جديدة إلى موضوع، أو إلى فعل، من دون أن تنال من قيمته الخاصة والمباشرة» «إن الرمزية في تناولها موضوعاً أو فعلاً، إنما تجعله «مفتوحاً»، بل إن الفكر الرمزي يفضي إلى «تفجر» الواقع المباشر، لكنه لا يخفف منه، ولا يحط من شأنه». «إن أي شيء ليس معزولاً في وضع وجودي خاص. وبالإمكان القول إن كل الأشياء تقيم معاً، بفعل نظام محكم من الأمور المتطابقة والمتماثلة»(ص٢٣٠).

* * *